نظام الحكم فى الإسلام

دراسة مقارنة
بالنظم الوضعية المعاصرة

تأليف

الدكتور محمد عبد الفتاح عبد الجليل

مكتبة بحر العلوم

دمنهور بجوار المحطة أمام البريد العمومى

تليفون/ ٠٤٥٣٣٢٠١٢١ محمول/ ٠١٢٧٦٢٠٧٦٤ - ٠١٠٥٤٠١٥٩٤

❀ ❀ ❀

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

٢٠١٢/٥٠٣١

أصل هذا الكتاب رسالة علمية نال بها المؤلف درجة العالمية (الدكتوراه)

بمرتبة الشرف الأولى

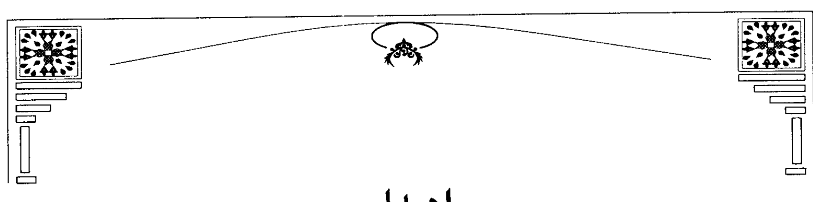
فى كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة - جامعة الأزهر

فى الجلسة المنعقدة لذلك يوم ١٥/ ٩/ ٢٠٠٩م

للتواصل مع المؤلف

ت : ٠٠٣٩٣٢٠٩٠٥١٧٤

Dott.mohamed@hotmail.it



إهـداء

* إلى أمى الحبيبة ، التى فقدتها أحوج ما أكون إلى حنانها وعطفها ، إلى ذكراها المجيدة ، إلى روحها الطاهرة ، أهدى هذه الرسالة .

أهديك يا أمى بحثى وقد مرت السنوات ، وانقضت الأعوام على انتقالك إلى الرفيق الأعلى ، وكم كنت أرجو أن أهديه وأنت منى قريبة فى عالم الدنيا ، أما وقد فرق الموت بينى وبينك ، فلتتقبل روحك الطاهرة هدية ابنك الحبيب .

اللهم بارئ تلك النفس العالية ، ومرسلها من نورك كوكبًا إنسانيًا ، ومعيدها إلى جوارك كوكبًا نيرًا أدخل عليها رحمة من عندك ، وسلامًا منى ، يا مجيب الدعاء .

* إلى نبع الحنان ورمز العطاء ، إلى أبى وجدتى الطيبين الكريمين ، بارك اللّه فيهما ، ومتعهما بالصحة والعافية ، فقد شجعانى على إتمام هذا البحث ، وجنبانى مرارة الكسل ، وجعلا من حياتى الصماء حديقة غناء ، وروضة فيحاء .

* إلى نبضات القلب وفلذات الكبد : المعتصم والنعمان ومعاوية وسلسبيل ورنيم ، سائلًا اللّه أن ينبتهم نباتًا حسنًا .

إلى كل هؤلاء أهدى هذه الرسالة .



بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد للّه رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين ، وبعد . . فعصرنا هذا عصر تسارعت فيه التحولات الفكرية ، والتقلبات السياسية ، وتشابكت فيه العلاقات بين الأنساق الثقافية والحضارية لدرجة التعقيد ، حيث سقطت الحواجز ، وتقلصت دوائر الخصوصيات الإنسانية لحساب المشتركات ، وأصبح التعارف بين الناس وسيلة العمران ، وسبيل الحضارة ، وطريق السلام يقول اللّه تعالى : ﴿وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ﴾[1] .

والتعارف لم يعد أمرًا بسيطًا ، أو هينًا يكفى للوصول إليه معرفة اسم الجار أو الآخر وشيئًا يسيرًا عن تاريخه ، وجغرافيته ، بل صار أمرًا علميًا وشأنًا معرفيًا يحتاج إلى العديد من الدراسات المقارنة التى تساعد على فهم الناس بعضهم لبعض فهمًا دقيقًا .

* وهنا تبدو الدراسات المقارنة بين المناهج العلمية والطرائق المعرفية للأمم شديدة الأهمية ، إذ إنها تمكن من المقارنة وكشف مساحات الالتقاء والافتراق بين الذات الباحثة والآخر المبحوث فيه ، وهذا النوع من الدراسات يمثل موقع القمة فى الدراسات الجادة ، إذ على نتائجها تبنى علاقات التعاون والتضامن أو علاقات التناقض والتضاد .

---

(١) سورة الحجرات : آية ١٣ .

* لكل هذا وغيره وتحقيقًا لأحلام راودتنى خلال سنى الدراسة والتحصيل عقدت العزم على أن أمخر عباب النظم الإسلامية ، مستعينًا بحول اللَّه وقوته ، لأبحث فى موضوع ما زال بكرًا وخصبًا وهو نظام الحكم فى الإسلام . ولضخامة هذا الموضوع وشموله وتشعب مصادره فإن الإحاطة بأصوله ومبادئه وجزئياته وبسطها يحتاج إلى وقت وجهد تعجز عنهما إمكانات شخص بمفرده .

لذلك رأيت أن أختار لب هذا الموضوع ، ودعامته التى يقوم عليها ، ألا وهى السلطة التنفيذية .

وبعد استخارة اللَّه تعالى ومشاورة أساتذة قسم الثقافة الإسلامية بكلية الدعوة الإسلامية جاء البحث تحت عنوان :

« السلطة التنفيذية وعلاقاتها بالسلطات الأخرى

دراسة مقارنة بين النظام الإسلامى والنظم الوضعية المعاصرة »

فقد جرى إرجاع وظائف الدولة إلى ثلاثة أنواع هى : التشريع ، والتنفيذ ، والقضاء .

فكل جماعة منظمة بحاجة إلى قواعد واضحة ملزمة تنظم سلوك الأفراد فيما بينهم ، وفى علاقاتهم بحكامهم ، وتلك وظيفة السلطة التشريعية . وتقوم السلطات الحاكمة بأداء واجباتها العامة وبالمحافظة على النظام العام طبقا لتلك القواعد ، وتلك وظيفة السلطة التنفيذية . وأخيرًا فإن كل جماعة منظمة لا تسمح لأفرادها باقتضاء حقوقهم بأنفسهم ، بل يتعين عليهم عند الاختلاف أن يرجعوا إلى سلطة محايدة ، تقيم حكم القانون ، وتؤدى إلى كل ذى حق حقه ، وتلك وظيفة السلطة القضائية .

إذن السلطة التنفيذية هى إحدى سلطات الدولة التى يناط بها عادة مهام التنفيذ

بها . وتشمل السلطة التنفيذية جميع أجهزة الإدارة فى الدولة . . ويتولى السلطة التنفيذية جميع الموظفين الذين يقومون بتنفيذ القوانين وعلى رأسهم الوزراء الذين يباشرون مهام مناصبهم ، ويستمدونها من رئيس الدولة الذى يعتبر الرئيس الأعلى للسلطة التنفيذية .

* وفى النظام الإسلامى يراد بالسلطة التنفيذية :- الموظفون المنوط بهم تنفيذ أوامر الشرع الإسلامى .

وفى مقدمة هؤلاء : رئيس الدولة الذى هو فى ذات الوقت رئيسًا للسلطة التنفيذية سواء أطلق عليه لقب الخليفة أو الإمام أو أمير المؤمنين فكل ذلك لا يفيد واقعًا أكثر من رئاسته للدولة .

الدراسات السابقة :

سيتم ترتيب ما استطعت الحصول عليه من دراسات سابقة وفقًا لأسبقية المناقشة حتى يُعرف الناكص المتعقب من البادئ المتقدم ، فغالبًا ما يستفيد اللاحق من كتب السابق التى ألفت فى ذات الموضوع الذى يصنف فيه ، **ومن هذه الدراسات** :-

١- الخليفة : توليته وعزله ، دراسة فى السياسة الشرعية ومقارنتها بالنظم الدستورية الغربية ، لصلاح الدين محمد على دبوس ، رسالة مقدمة لكلية الحقوق جامعة الإسكندرية عام **١٣٩٢هـ / ١٩٧٢**م .

٢- النظرية السياسية الإسلامية فى توزيع السلطات العامة فى الدولة ، لعبد الملك عبد اللّه الجعلى ، رسالة دكتوراه مقدمة لقسم السياسة الشرعية بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة ، وحازت الرسالة على مرتبة الشرف الأولى بتاريخ **٢ / ٢ / ١٩٧٧**م .

٣- نظام الحكم فى الدولة الإسلامية المقارنة بالنظم المعاصرة ، لعبلة محمد مرسى الكحلاوى ، رسالة علمية نالت بها الباحثة درجة الدكتوراه فى الفقه الإسلامى ،

من كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة بتاريخ ٧/ ٨/ ١٩٧٨م .

٤- الدولة الإسلامية كما يصورها القرآن الكريم ، لمحمد عبد التواب حامد حسنى ، رسالة دكتوراه مقدمة لقسم التفسير بكلية أصول الدين بالقاهرة بتاريخ ٧ / ٢ / ١٩٧٩م .

٥- ولاية المرأة فى الإسلام بحث مقارن ، لمحمد حسنى حسين الشرفى ، رسالة علمية نال بها الباحث درجة الماجستير من كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ١٩٨٧م .

٦- المرأة والعمل السياسى : رؤية إسلامية ، لهبة رؤوف عزت ، رسالة علمية نالت بها الباحثة درجة الماجستير من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٩٢م .

٧- البيعة عند مفكرى أهل السنة والعقد الاجتماعى فى الفكر السياسى الحديث : دراسة مقارنة فى الفلسفة السياسية ، لأحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد ، رسالة علمية نال بها الباحث درجة الدكتوراه فى الفلسفة من كلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٩٣م .

وبالرغم من أهمية الدراسات العلمية السابقة إلا أنه – حسب علم الباحث – لم يفرد مصنف بالكلام عن السلطة التنفيذية طبيعتها وشكلها ، وأداة إسنادها وإطار عملها وعلاقتها بالسلطات الأخرى فى النظام الإسلامى المقارن بالنظم الوضعية المعاصرة .

ومن هنا أحسست بأهمية هذا البحث ، ومدى حاجة المكتبة الإسلامية إليه ، فأرجو اللّه أن أكون باختيارى له والكتابة فيه موفقًا فى إبراز هذا الموضوع ودراسته دراسة عميقة ، تؤدى الغرض منها وتتناسب ومكانة النظام الإسلامى .

دوافع اختيار الموضوع :

وفضلًا عما سبق فقد دفعتنى دوافع أخرى لدراسة هذا الموضوع ومنها :-

١- الاهتمام بإبراز النظام الإسلامى وتوضيحه ، لصد الغزو السياسى والفكرى - من ناحية - وإقامة أساس للتكامل السياسى والاقتصادى بين المسلمين من ناحيـة أخرى .

٢- بيان أن الإسلام نظام اجتماعى ومنهج للحياة وأنه ليس قاصرًا على العقيدة والعبادة فقط .

٣- الكشف عن روائع نظام الحكم الإسلامى وعبقريته وأسلوب علاجه لكل المواقف التى لا تحكمها الأهواء وإنما تحكمها المقاصد العليا من الشرع الإسلامى ، وهو ما يجعل ديمومة صلاحيته فى الزمان والمكان قائمة إلى أن يرث اللَّه الأرض ومن عليها .

٤- نشر الفكر السياسى الإسلامى الصحيح من خلال الاهتمام بمادة النظام السياسى الإسلامى .

٥- إيضاح أن النظام الإسلامى لم يتخلف عن ركب الحضارة ، وإنما كان نظامًا يقوم على أسس متينة وعمد رصينة وينبنى على قواعد راسخة وأصـــول شامخة .

٦- بيان كيفية مشاركة الشعب مشاركة فعالة فى تسيير أمور الحكم من خلال رقابته على أعمال السلطة التنفيذية .

٧- دراسة النظم الوضعية ومعرفة حقيقتها وأبعادهـا لمعرفة كيفية التعامل معها بنجاح .

نطـاق الدراسـة :

تعد المقارنة بالنسبة للعلوم الاجتماعية جزءًا أساسيًّا من البحث العلمى ، إذ أنها تعد بديلًا عن التجربة فى العلوم الطبيعية وتؤدى كثيرًا من أهدافها .

ويمكن تعريف الدراسة المقارنة بأنها : « دراسة ظواهر متشابهة أو متناظرة فى

مجتمعات مختلفة . أو هى التحليل المنظم للاختلافات فى موضع أو أكثر عبر مجتمعين أو أكثر »[١] .

والمقارنة تكمل مع النقد الدائرة ، فالنقد يكشف عن الجوانب الجيدة والمتوافقة مع النظام الإسلامى فى النظم الوضعية ، كما يكشف عن جوانب النقص والانحراف فى هذه النظم الوضعية ، ومدى حاجتها إلى هداية الوحى الإلهى . ثم تكشف المقارنة بعد النقد عن كمال النظام الإسلامى وتفوقه على النظم الوضعية .

* وعلى ما تقدم جاءت هذه الدراسة مقارنة بين النظام الإسلامى والنظم الوضعية المعاصرة

والمقصود بالنظام السياسى الإسلامى : " مجموع الأصول والمبادئ الكلية التى فرضها القرآن وقررتها السنة فى تنظيم شئون الحكم ، تلك الأصول والمبادئ التى طبقت فى صدر الإسلام تطبيقًا واقعيًا مستقيمًا "[٢] .

فإذا ما تحدثت عن النظام الإسلامى بهذا المعنى ، فإنما أقصد به ما جاء فى الكتاب الكريم وما صح فى السنة المطهرة قولًا وفعلًا وتقريرًا ، ثم ما طبقه الخلفاء الراشدون فى صدر الإسلام ، إذ تمسكوا فى إدارتهم لشئون الدولة بتطبيق تعاليم الإسلام الكلية فى شتى نواحى الحياة ، على النحو الذى يلائم احتياجات العصر ويحقق الخير والصلاح .

---

(١) نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية ، د/ نصر محمد عارف ، صـ٨١، ط . جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية ، فرجينيا ، ط (١) ١٤١٨هـ .

(٢) نظام الحكم فى الإسلام ، الأستاذ الشيخ / أحمد هريدى ، صـ ٤٥ ، محاضرات لطلبة الدراسات العليا لدبلوم الشريعة بكلية الحقوق ، جامعة القاهرة ١٩٦٨. وانظر : نظام الحكم الإسلامى مقارنًا بالنظام المعاصرة – للدكتور محمود حلمى ، صـ٦ ، ط/ دار الفكر العربى ١٩٧٠م .

* أما النظم الوضعية فقد تم الاقتصار فى مناقشة المسائل التى تضمنتها الدراسة على النظامين اللذين يغلبان اليوم :

النظام الليبرالى كما تلقاه فى بلاد انجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية . والنظام القائم على الأيديولوجية الماركسية .

أما النظام الليبرالى : فهو نظام يركز على أهمية الفرد وضرورة تحرره من كل نوع من أنواع السيطرة والاستبداد . فهذا النظام يعتبر « الحرية المبدأ والمنتهى ، الباعث والهدف ، الأصل والنتيجة فى حياة الإنسان »[١] .

أما من الناحية السياسية فالنظام الليبرالى يرى « أن من المستحسن أن تزاد إلى أبعد حد ممكن استقلالية السلطة التشريعية ، والسلطة القضائية بالنسبة إلى السلطة الإجرائية التنفيذية ، وأن للمواطن أكبر قدر من الضمانات فى مواجهة تعسف الحكم »[٢] .

وعليه فإنه يمكن صياغة جوهر النظام الليبرالى بالمعادلة التالية : جوهر الليبرالية = التركيز على أهمية الفرد + التحرر من كل سلطة خارجية .

أما النظام الماركسى : فهو أقوى وأهم المذاهب الاشتراكية وأكثرها تأثيرًا فى الحياة السياسية فى روسيا والدول التابعة لها .

ويعرف النظام الماركسى بأنه : « نظام علمى متكامل عن الإنسان والدنيا ، فهو عقيدة تصبغ لدى أنصارها كل مظاهر الحياة بصبغتها ، وتصل فى عرفهم إلى مرتبة الأديان عند المؤمنين ، وهو ليس كما يتوهم البعض مذهبًا اقتصاديًا فحسب ، بل

---

(١) مفهوم الحرية ، عبد الله العروى ، صـ٣٩، ط/ المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ط (١) ١٩٨١م .

(٢) الديمقراطية الليبرالية ونماذجها التطبيقية ، د/ إكرام بدر الدين ، صـ١٨٨ ، دار الجوهرة ، بيروت ١٩٨٦م .

هو فكر سياسى ودينى ولكن غاية ما يميزه أن صاحب هذا المذهب قد وضع العوامل الاقتصادية فى الصدارة وجعلها محور وأساس كل تطور »(١) .

وقد تأثر بهذه الأنظمة الكثير من أبناء المسلمين ، وطالبوا بها ، وزعم أنصار كل نظام أنه خيار الإنسانية الوحيد . ولذا اقتضت الضرورة دراسة هذه النظم لمعرفة أبعادها وحقيقتها .

منهـج البحث :

* وانسجاما مع أهداف هذه الدراسة استخدمت « المنهج الاستنباطى » والذى يعرف بأنه : « السير بالعقل من قضايا يقينية أو من مبادئ ثابتة مسلم بها حتى يستخلص منها قضايا أخرى دون الالتجاء إلى التجربة »(٢) فهذا المنهج يعنى بتوليد النتائج واستنباط المعارف وإعطاء التصور الصحيح عن الموضوع محل البحث من خلال النصوص والأدلة « وفيه يربط العقل بين المقدمات والنتائج أو بين الأشياء وعللها على أساس المنطق والتأمل الذهنى، فهو يبدأ بالكليات ليصل منها إلى الجزئيات »(٣) ويطلق عليه أيضًا المنهج الاستدلالى أو القياسى(٤) .

كما استخدمت - أيضًا - المنهج الاستقرائى ، الذى يقوم على تتبع النصوص

---

(١) الثورة البلشفية ، دراسة تحليلية تقييمية ، د/ عبد الحميد حشيش ، صـ٩، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط (١) ١٩٦٨م .

(٢) مناهج البحث العلمى وضوابطه فى الإسلام ، د/ حلمى عبد المنعم صابر ، صـ٦٤، الطبعة الثانية ٢٠٠٠م .

(٣) البحث العلمى مناهجه وتقنياته ، د/ محمد زيان عمر ، صـ٤٩، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٢م .

(٤) راجع : البحث العلمى بين الأصالة والمعاصرة ، د/ عبد الله سمك ، صـ١٠٢، الطبعة الأولى ١٩٩٤م .

الواردة حول الموضوع المراد بحثه وتوثيقها ثم تنظيمها والعمل على توظيفها فى القضية المراد بحثها . يقول الدكتور حلمى صابر - رحمه اللّه - : « أما الاستقراء فهو استنتاج قضية عامة من قضايا جزئية ، أو هو الذى ينطلق فيه الفكر من التخصص إلى التعميم ، ومن تتبع بعض الحالات إلى بلوغ كل الحالات ، وقد يكون الاستقراء تاما ، إذا تفحص الفكر فيه كل الحالات وقد يكون ناقصا إذا لم يتفحص فيه الفكر كل الحالات »[١] .

كما أنه لا غنى لى عن الاستفادة ببقية المناهج ، فمن الحقائق المتفق عليها عند علماء البحث العلمى أن : « الفصل بين المناهج العلمية غير ممكن فى البحث العلمى »[٢] .

وعلى هذا فالذى يعنينى فى هذه الدراسة ليس الجانب التاريخى أى ليس هو التصدى لبحث النظرية الإسلامية فى السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى خلال عصور الدولة الإسلامية المختلفة ، وإنما الذى يعنينى ويهمنى هنا هو العمل على استنباط نظرية إسلامية فى السلطة التنفيذية مستمدة من مصادر النظام الإسلامى تحقق مقتضيات الحياة العصرية ومتطلباتها ، وقادرة على الحياة بين تيارات العصر الحاضر . فلا فائدة فى دراسة تاريخية مجردة فى هذا المقام إلا إذا ربط بينها وبين واقع المسلمين المعاصر ، ولا خير فى نظرية تصطدم بالتطبيق ، أو فكر يظل نظريا ولا يصدقه العمل .

ولاريب أو جدال فى أن الجانب التاريخى لا يمكن إغفال أمره ولا يصح أن أنكر أهمية شأنه ، ولكنه ليس الهدف الأساسى أو الأول لهذا البحث .

وسأحاول أن أكون موضوعيًّا إلى أقصى حد ، بأن أدع الوقائع الموثوق بصحتها

---

(١) مناهج البحث العلمى وضوابطه فى الإسلام ، ص٦٤ .

(٢) مناهج البحث العلمى ، د/ عبد الرحمن بدوى ، ص١٦ ، ط/ وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧م .

تتحدث فى كل صغيرة وكبيرة فى البحث ، وألا أدع للعاطفة التى تربطنى بالإسلام أن تتكلم على حساب الوقائع ، ولعلى أكون موفقًا فى أداء حقوق ومتطلبات الموضوعية فى البحث العلمى ، وأن تكون نظراتى فى البحث عقلية محايدة ، لا تتسم بالمغالاة أو العاطفية .

ولن يقف جهدى عند جمع ما تناثر من أقوال الأقدمين ، وإنما تبدأ بعد هذا الجمع مرحلة شاقة من النظر الدقيق والنقد الرشيد ، تتلوها مرحلة أشق هى إنضاج الفكرة وصياغة المادة فى تؤدة وطمأنينة

خطـوات الدراسة

وقد عنيت فى هذا البحث ببعض الأمور المهمة والتى منها :

١- عزو الآيات القرآنية الكريمة إلى سورها مع ذكر أرقام الآيات ، والرجوع فى بيان معنى الآيات إلى كتب التفسير .

٢- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة من مصادرها الأصيلة من الصحاح والسنن والمسانيد . وإذا كان الحديث فى غير الصحيحين ، فإنى أحكم عليه من خلال ما ذكره المتخصصون من المحدِّثين القدامى أو المُحْدثين . وعند ورود الحديث فى أكثر من موضع فى الكتاب الواحد يقتصر فى تخريجه على الموضع الأول فقط .

٣- الرجوع فى بيان معنى الأحاديث إلى كتب غريب الحديث وشروحه المعتمدة .

٤- العناية بتوثيق المعلومة ، سواء كانت من المصادر القديمة أم من المراجع الحديثة .

٥- تقديم اسم الكتاب على اسم المؤلف عند توثيق النصوص فى الحواشى ،

وكذلك فى ثبت المصادر والمراجع . وإذا ذُكر المرجع دون ذكر مؤلفه ودار طبعه ، عُلم أنه ذكر سابقًا .

٦- بالنسبة للإحالة فى الهامش ، كتبتُ « انظر » إذا كنت قد استفدت من الفكرة أو تصرفت فيها بشكل ما وقلت : « راجع » إذا أردت المزيد من المعرفة من مراجع أخرى تناولت نفس الموضوع . أما إذا كان الكلام منقولا بنصه فى صلب الرسالة فإنه يوضع بين علامات التنصيص المعروفة ويشار فى الهامش إلى اسم المرجع مباشرة .

٧- رتبت فهرس المصادر والمراجع التى استخدمتها فى البحث ترتيبًا هجائيًّا .

خطـة البحـث

وقد جاء البحث مشتملا على مقدمة وأربعة أبواب ، وخاتمة ، وفهارس .

أما المقدمـة : فقد اشتملت على أهمية الموضوع ، والدراسات السابقة ، وأهم الدوافع التى حملتنى على الكتابة فيه ، وبينت فيها - أيضًا - نطاق الدراسة ، وملخصا للمنهج الذى سرت عليه ، وخطوات الدراسة التى اتبعتها .

أما الباب الأول : فقد تحدثت فيه عن : السلطة التنفيذية وعلاقاتها بالسلطات الأخرى فى النظام الإسلامى . وقد اشتمل على تمهيد وخمسة فصول :

أما التمهيـد : فقد بينت فيه مفهوم النظـام الإسلامى ، ومصـادره .

أما الفصل الأول : فتحدثت فيه عن : طبيعة السلطة التنفيذية فى النظـام الإسلامى .

أما الفصل الثانى : فتكلمت فيه عن : شكل السلطة التنفيذية فى النظـام الإسلامى .

أما الفصل الثالث : فتحدثت فيه عن : البيعة باعتبارها أداة إسناد السلطة التنفيذية فى النظام الإسلامى .

أما الفصل الرابع : فذكرت فيه إطار عمل السلطة التنفيذية فى النظام الإسلامى .

أما الفصل الخامس: فقد أوضحت فيه العلاقة بين السلطة التنفيذية والسلطات الأخرى فى النظام الإسلامى .

أما الباب الثانى : فقد تحدثت فيه عن السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى فى النظام الليبرالى وقد اشتمل على تمهيد وخمسة فصول :

أما التمهيد : فقد بينت فيه مفهوم النظام الليبرالى ومصادره وأسسه .

أما الفصل الأول : فتحدثت فيه عن طبيعة السلطة التنفيذية فى النظام الليبرالى .

أما الفصل الثانى : فتكلمت فيه عن شكل السلطة التنفيذية فى النظام الليبرالى .

أما الفصل الثالث : فتحدثت فيه عن الانتخاب باعتباره أداة إسناد السلطة التنفيذية فى النظام الليبرالى .

أما الفصل الرابع : فذكرت فيه إطار عمل السلطة التنفيذية فى النظام الليبرالى .

أما الفصل الخامس : فقد أوضحت فيه العلاقة بين السلطة التنفيذية والسلطات الأخرى فى النظام الليبرالى .

أما الباب الثالث : فجاء الحديث فيه عن : السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى فى النظام الماركسى . وقد اشتمل على تمهيد وخمسة فصول .

أما التمهيد : فقد بينت فيه مفهوم النظام الماركسى ومصادره وأسسه ونقد هذه الأسس .

أما الفصل الأول : فتحدثت فيه عن طبيعة السلطة التنفيذية فى النظـام الماركسى .

أما الفصل الثانى : فتكلمت فيه عن شكل السلطة التنفيذية فى النظـام الماركسى .

أما الفصل الثالث : فتحدثت فيه عن الثورة باعتبارها أداة اسناد السلطة التنفيذية فى النظام المـاركسى

أما الفصل الرابع : فبينت فيه إطار عمل السلطة التنفيذية فى النظـام الماركسى .

أما الفصل الخامس : فقد أوضحت فيه ماهية العلاقة بين السلطة التنفيذية والسلطات الأخرى فى النظام الماركسى .

أما الباب الرابع : فقد جرى الكلام فيه عن المقارنة بين النظام الإسلامى والنظم الوضعية المعاصرة فى السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى . وقد اشتمل على فصلين :

أما الفصل الأول : فقارنت فيه بين النظام الإسلامى والنظام الليبرالى فى السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى .

أما الفصل الثانى : فتحدثت فيه عن المقارنة بين النظام الإسلامى و النظام الماركسى فى السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى .

ثم الخاتمة : وقد ذكرت فيها أهم النتائج التى توصلت إليها من خلال البحث .

ثم الفهارس : وهى فهرس الآيات القرآنية ، ثم فهرس الأحاديث النبوية ، ثم فهرس المصادر والمراجع التى أوثق بها بحثى من ناحية والتى أسهم بها فى وضع ببليوجرافيا تُعين من يكتب فى هذا المجال من ناحية أخرى ، ثم فهرس مفصل للموضوعات ، إذ أن مفتاح كل كتاب فهرس جامع ، وغالبًا يقرأ الفهرس قبل كل شىء .

وختامًا ، ها هو بحثى المتواضع ، ما كان فيه من حق وصواب فمن اللَّه هو المانّ به ، فإن التوفيق بيده ، وما كان فيه من زلل فمنى ومن الشيطان واللَّه ورسوله منه براء .

فيا أيها القارئ له والناظر فيه هذه بضاعة صاحبها المزجاة مسوقة إليك ، وهذا فهمه وعقله معروض عليك ، لك غنمه وعلى مؤلفه غرمه ، فإن عدم منك حمدًا وشكرًا ، فلا يعدم منك عذرًا وإن أبيت إلا الملام فقلبه مفتوح . فالكمال محال لغير ذى الجلال ، والمرء غير معصوم ، والنسيان غير معدوم .

واللَّه المسئول أن يجعله لوجهه خالصًا ، وينفع به مؤلفه وقارئه فى الدنيا والآخرة ، إنه سميع الدعاء وأهل الرجاء ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .



الباب الأول

السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى

فى النظام الإسلامى

تمهيـــد
مفهوم النظـــام الإسلامى .. وخصـــائصه

معنى النظام فى اللغة

يدل معنى النظام فى اللغة على التأليف والجمع والترتيب والتنسيق ، يقال : " نظمت اللؤلؤ أى جمعته فى السلك ، والنظام ما نظمت فيه الشىء من خيط وغيره ، ونظام كل أمر : ملاكه ، والجمع : أنظمة ، وأناظم ونُظُم ، وفى حديث أشراط الساعة : (وآيات تتابع كنظام بال قطع سلكه فتتابع)[(١)] وليس لأمرهم نظام : أى ليس له هدى ولا متعلق ولا استقامة "[(٢)].

معنى النظام فى الاصطلاح

مما ورد فى تعريف النظام فى الاصطلاح القول بأنه : " مجموعة القوانين والأحكام أو التشريعات التى وضعت لتنسيق وترتيب حركة الإنسان فى الحياة "[(٣)] .

ويمكن أن يعرف النظام بأنه : مجموعة المبادئ والتشريعات والأعراف وغير ذلك من الأمور التى تقوم عليها حياة الفرد وحياة المجتمع ، وحياة الدولة ، وبها تنظم أمورها .

---

(١) سنن الترمذى ، أبو عيسى الترمذى (ت : ٢٠٩هـ) كتاب الفتن ، باب : ما جاء فى علامة حلول المسخ والخسف (٤ / ٤٩٥) ط/ دار إحياء التراث العربى . والحديث ضعفه الألبانى فى ضعيف الجامع الصغير حديث رقم (٢٨٧) ط. المكتب الإسلامى ، بيروت .

(٢) لسان العرب ، لابن منظور (ت : ٧١١هـ) (١٢ / ٥٧٨) ط. صادر ، بيروت .

(٣) دراسات فى النظم الإسلامية ، د/ عبد الناصر أحمد حسيب ، صـ١٠، ط . مكتبة الأزهر الحديثة بطنطا ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م .

وهذه التعريفات فى جملتها تعريفات عامة لا تفرق بين النظم الإلهية والنظم البشرية الوضعية ، بل وتجعل كليهما فى مرتبة واحدة . وهو ما يدفع الباحث بالضرورة إلى تعريف النظم فى المفهوم الإسلامى بوجه خاص .

مفهوم النظـــام الإسلامى

عرف العلماء النظام الإسلامى بتعريفات عديدة ، ومنها على سبيل المثال : النظام الإسلامى يعنى : " المنهج الذى شرعه الإسلام للناس فى أمور الحكم والقضاء والمال وسواها مما يأخذ المسلم به نفسه اتباعا لتعاليم دينه "(١) .

وعرف بعض المؤلفين النظام الإسلامى بأنه : " القواعد والمبادئ والعادات التى تقوم عليها الحياة فى ظل الإسلام - عقيدة وشريعة وخلقا - والتى تحدد للإنسان حركة نشاطه فى كافة المجالات "(٢) .

وعلى ذلك فالنظام الإسلامى يتولى تنظيم حياة الفرد وشئون المجتمع وتصريف الحياة العامة ، وتحديد العلاقات والروابط فى كل جانب من جوانب الحياة المتشعبة . فهو نظام يحدد علاقة الإنسان بخالقه سبحانه وتعالى ، ويتمثل ذلك فى العقائد والعبادات ، كما يحدد علاقة الإنسان المسلم بأخيه المسلم ، ويتمثل ذلك فى أحكام الأسرة ، وقوانين الحكم ، وقواعد المعاملات ، وأصول التقاضى ، وفضائل الأخلاق .

كما يحدد أيضًا علاقة المسلم بمن يخالفه فى الدين والملة ، ويتمثل ذلك التحديد فى القانون الدولى فى الإسلام .

---

(١) نظام الحكم فى الإسلام ، لأستاذنا الدكتور/ محمد إبراهيم الجيوشى ، صـ٤، ط (٣) ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١) .

(٢) دراسات فى النظم الإسلامية ، د/ محمد رجب الشتيوى ، ومحمود يوسف كريت ، صـ٩، ط. ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م .

ومن هذا المنطلق يمكن للباحث أن يعرف النظام الإسلامى بأنه : الأحكام والقواعد التى شرعها اللّه سبحانه لتنظيم أعمال الناس ، وعلاقاتهم المتعددة والمتنوعة ، المنبثقة عن العقيدة الإسلامية ، فقواعد الإسلام وأحكامه فى السياسة ، والاقتصاد ، والاجتماع ، والقضاء ، والعقوبات ، وغيرها من القواعد والأحكام التى تنظم الحياة الخاصة والعامة تشكل بمجموعها وتفاعلها ، وتناسقها وترابطها النظام الإسلامى .

ويمكن القول بأن النظام الإسلامى هو النظام الذى شرعه اللّه ، أو شرع أصوله ، ليأخذ الإنسان به نفسه فى علاقته بربه ، وعلاقته بأخيه الإنسان ، وعلاقته بالكون ، وعلاقته بالحياة .

مفهوم النظام السياسى الإسلامى

لعل تحديد مدلول النظام السياسى ، يعد من أشق الأمور وأعقدها . فضلًا عن صعوبة الوصول إلى تعريف دقيق شامل لأى موضوع من الموضوعات بصفة عامة ، فإنه ثمة صعوبات خاصة تعترض طريق الوصول إلى تعريف للنظام السياسى . وأهم ما فى التعريف بالنظم السياسية من صعوبة إنما يرجع إلى ما تثيره كلمة " السياسة " من غموض وبعد عن التحديد . فما أيسر على كل منا أن يستعمل كلمة السياسة دون أن يكون فى مقدوره أن يحدد لها معنى واضحًا . فما المقصود بكلمة السياسة ؟

كلمة السياسة عربية أصلية ليست أعجمية ولا منقولة إلى العربية فهى موجودة فى كلام العرب قبل الإسلام وفى صدر الإسلام وموجودة فى السنة النبوية الشريفة ، ففى لسان العرب : " السياسة : القيام على الشىء بما يصلحه "(١) . وفى الحديث : " كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبى خلفه نبى "(٢)

(١) لسان العرب (٦ / ١٠٨) .

(٢) الجامع الصحيح المختصر (المشهور بصحيح البخارى) لمحمد بن إسماعيل البخارى =

أى " يتولى أمورهم الأنبياء كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية "[١] .

فهى إذن لفظة عربية لا ريب فيها ، ولا يختلف معناها عما يفهمه الناس منها اليوم ، وهى الاشتغال بأمور الرعية على سبيل القيادة والتدبير .

وعلى هذا فإن النظام السياسى يطلق على : كل ما يتعلق بسياسة الدولة ونظام الحكم فيها . أو يشير إلى : " مجموعة القواعد والمبادئ والأهداف التى تحدد نمط ممارسة السلطة العامة فى المجتمع ، سلطة الحكم "[٢] .

*** أما النظام السياسى الإسلامى فهو يعنى :**

" مجموع الأصول والمبادئ الكلية التى فرضها القرآن وقررتها السنة فى تنظيم شئون الحكم ، تلك الأصول والمبادئ التى طبقت فى صدر الإسلام تطبيقًا واقعيًّا مستقيمًا "[٣] .

فإذا ما تحدثت عن النظام السياسى الإسلامى بهذا المعنى ، فإنما أقصد به ما جاء فى الكتاب الكريم وما صح فى السنة المطهرة قولا وفعلا وتقريرا ، ثم ما طبقه الخلفاء الراشدون فى صدر الإسلام إذ تمسكوا فى إدارتهم لشئون الدولة بتطبيق تعاليم الإسلام الكلية فى شتى نواحى الحياة على النحو الذى يلائم احتياجات العصر ويحقق الخير والصلاح .

= (ت : ٢٥٦هـ) كتاب : أحاديث الأنبياء ، باب : ما ذكر عن بنى إسرائيل (٣ / ١٢٧٣) ط . دار ابن كثير ، اليمامة ، ط (٣) ١٤٠٧هـ . و " صحيح مسلم " لمسلم بن الحجاج (ت : ٢٦١هـ) كتاب : الإمارة ، باب : وجوب بيعة الخلفاء الأول فالأول (٣ / ١٤٧١) ط . دار إحياء التراث العربى . و " سنن ابن ماجه " لمحمد بن يزيد القزوينى (ت : ٢٧٥هـ) كتاب : الجهاد ، باب " الوفاء بالبيعة (٢ / ٩٥٨) ط . دار الفكر واللفظ للبخارى .

(١) النهاية فى غريب الأثر – للجزرى (ت : ٦٠٦هـ) (٢ / ٤٢١) – ط/ المكتبة العلمية – بيروت ١٩٧٩م

(٢) النظام السياسى فى الإسلام ، د/ برهان غليون ، صـ٢٤، ط . دار الفكر ، دمشق ، ط (١) ٢٠٠٤م .

(٣) نظام الحكم فى الإسلام ، د/ محمد عبد الله العربى ، صـ٢٣، دار الفكر ، بيروت ١٩٦٨م .

خصائص النظام الإسلامى

يتميز النظام الإسلامى بخصائص عديدة ، ولكن هذه الخصائص جميعها ترجع أساسًا إلى واحدة منها وهى كون هذا النظام نظام ربانى ، ومن ثم وجب الحديث عن خصيصة الربانية بشىء من التفصيل ثم أشير إلى ما عداها من خصائص .

أولًا : الربانية

النظام الإسلامى نظام ربانى من حيث غايته ووجهته ، ومن حيث مصدره .

أما من حيث الغاية والوجهة ، فالإسلام يجعل غايته الأخيرة وهدفه البعيد ، هو حسن الصلة باللّه تبارك وتعالى والحصول على مرضاته ، فهذه هى غاية الإسلام ، وبالتالى هى غاية الإنسان ، ووجهة الإنسان ، ومنتهى أمله ، وسعيه ، وكدحه فى الحياة : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ ۝٦﴾[1] ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾[2] .

أما من حيث المصدر فالنظام الإسلامى نظام ربانى خالص ، لأن مصدره هو وحى السماء ، فلم يأت هذا المنهج نتيجة لإرادة فرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو حتى جمهور الشعب ، وإنما جاء نتيجة لإرادة اللّه تعالى ، والرسول ﷺ إنما هو مبلغ عن ربه ليس له من الأمر شىء .

وهنا تتجلى ميزة النظام الإسلامى بين النظم ، فمصدره كلمات اللّه تعالى غير مبدلة ولا محرفة ولا مختلطة بأوهام وأغلاط وانحرافات البشر . أما النظم الأخرى فلا تعدو أن تكون من حيث مصدرها نوعا من أنواع ثلاثة :

- فهى إما نظام بشرى محض ، نتاج تفكير عقلى فلسفى لفرد من الأفراد ، أو

---

(١) سورة الانشقاق : آية ٦ .

(٢) سورة النجم : آية ٤٢ .

لمجموعة من الناس كالماركسية والليبرالية وغيرهما .

- وإما نظام دينى شابه التحريف ، فأدخل فيه ما ليس منه ، واختلط بأوهام البشر كاليهودية والنصرانية

- وإما نظام دينى لا يعرف حقيقة مصدره كديانات الهند المتعددة[١] .

ويترتب على ربانية مصدر النظام الإسلامى نتائج عدة تدور كلها حول كمال اللَّه تعالى صاحب هذا النظام .

أما النظم الأخرى فيلازمها نقص البشر وعجزهم وقصورهم . ومن هذه النتائج :-

١- العصمة من التناقض والتطرف والاختلاف[٢] ، فالبشر يختلفون من عصر لآخر ومن بيئة لأخرى لذا كان الاجتهاد فى المسألة الواحدة يتغير بتغير الزمان والمكان . ولا شك أن ما نلمسه فى كل أنظمة البشر من إفراط أو تفريط هو نتيجة هذا الاختلاف ، بل هو نتيجة العجز والقصور البشرى ، إذ أن تفكير الإنسان فى وضع نظام أو مذهب غالبا ما يكون نتيجة لرد فعل معين ، وانعكاسا لأوضاع وأحوال بيئية تؤثر فى تصوره للأشياء وحكمه على الأمور شاء أم لم يشأ .

ولهذا نرى التطرف الواضح والتناقض البين فى موقف الأنظمة البشرية من الروحية والمادية والفردية والجماعية ، فتلك الأنظمة لا تخلو من إفراط أو تفريط .

٢- البراءة من التحيز والهوى[٣] فإن من ثمرات المنهج الربانى اشتماله على العدل المطلق ، وبراءته من الجور والتحيز ، وهذا الجور والتحيز لا يسلم منه بشر على الإطلاق ، فلا وجود لبشر معصوم من التأثر بالأهواء والنزاعات سواء كانت

---

(١) انظر : الخصائص العامة للإسلام ، د/ يوسف القرضاوى ، صـ٣٤، ط/ مكتبة وهبه ، ط (٢) ١٩٨١.

(٢) انظر : المرجع السابق ، صـ٤٤ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، صـ٤٤ .

شخصية أم طبقية أم حزبية أم قومية . . . . إلخ . أما النظام الربانى الذى شرعه رب العالمين المنزه عن النزعات والأهواء فهو النظام الحق الذى يقيم القسط بين الناس .

٣- الاحترام وسهولة الانقياد ، فالربانية تضفى على المنهج احترامًا وقدسية لا يمكن أن يظفر بهما أى نظام بشرى مهما بلغت درجة الوعى والرقى عند المخاطبين بهذا النظام الوضعى .

ومنشأ هذا الاحترام والتقديس ، إيمان المكلفين بربوبية اللَّه - عز وجل - وإفراده وحده بالعبادة ، وأنه المنزه عن كل نقص ، المستوجب لكل كمال ، والإيمان بأن هذه الحياة الدنيا وسيلة لرضا اللَّه عز وجل وليست غاية فى ذاتها ، والإيمان بأن المنهج الربانى هو المتضمن لصلاح العبادة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة .

ويتبع هذا الإيمان وهذا الاحترام والتقديس رضا المكلف بكل تعاليم هذا النظام وتقبله بنفس راضية ، والمسارعة إلى تنفيذ هذا النظام - بلا روغان - والسمع والطاعة فى كل ما يأمر به أو ينهى عنه .

٤- التحرر من عبودية الإنسان للإنسان ، ولا ريب أن الإنسان بطبعه يأنف من الانقياد لمثله ، ولكنه إذا اعتاد هذا الانقياد على حساب حريته ، فإنه ربما فقد ذاتيته وصار تابعا لغيره تبعية هى أقرب إلى العبادة وهى تبعية مذمومة بلا ريب يفقد معها الإنسان إنسانيته .

ثانيًا : الإنسانية

إذا كان النظام الإسلامى ربانى من حيث المصدر والوجهة والغاية ، فإنه أيضًا نظام إنسانى ، فهو يخاطب الإنسان ويكرم الإنسان ويوائم ويلائم بين الجانب الروحى وبين الجانب المادى الغريزى فى الإنسان .

وإذا كان المصدر ربانيا ، فإن الإنسان هو الذى يتفهم هذا المصدر وهو الذى

يستنبط منه كما سبق أن بينت حين تحدثت عن مصادر النظام الإسلامى .

وإذا كانت هناك بعض المذاهب والفلسفات التى تهتم بالإنسانية ، إلا أنها جميعا لا تبلغ فى ذلك مبلغ الإسلام فهى لا تعرف الإنسان معرفة كاملة ، بل دائما ما تنظر إليه من جهة معينة ومن جانب واحد ، مغفلة فى نظرتها باقى الجوانب والزوايا فى حياة الإنسان .

وبنظرة سريعة على النظم الوضعية التى ما زالت قائمة نجد أن منها ما ينظر إلى الجانب الروحى للإنسان غير عابئ بجانبه الحسى أو المادى ، ومنها ما ينظر إلى الجانب المادى للإنسان غير عابئ بجانبه الروحى فلا يعترف بالإنسان إلا ترسا فى آلة . ومن هذه النظم من يعطى الإنسان الفرد من الحقوق والحريات ما يطلق له العنان بلا حدود ولا قيود ومنها من يكبل الإنسان ويقيده ويحطم إنسانيته ويحرمه من مجرد الهمس وفى النهاية لا نكاد نجد نظامًا أو مذهبا يتعامل مع الإنسان من حيث هو إنسان كما يتعامل النظام الإسلامى إذ الوسطية سمة من سماته الخالدة[١] .

ثالثًا : الوضوح

يتميز النظام الإسلامى بالوضوح التام : الوضوح فى الأصول والعقائد ، والوضوح فى الشرائع والوضوح فى الغايات والأهداف ، والوضوح فى المناهج والطرق[٢] ، وترجع سمة الوضوح أساسًا إلى وضوح المصدر الذى تستقى منه قواعد النظام الإسلامى ألا وهو الكتاب والسنة .

وأحكام الإسلام مشاع بين الجميع لا تقتصر معرفتها على بعض الناس دون غيرهم ، فهى ليست أحكاما كهنوتية تدرس بين جدران المعابد ، ويتوارثها الأبناء عن الآباء ولا يجوز لأحد غيرهم أن يطلع عليها ، ولكنها أحكام واضحة جلية فى

(١) انظر : خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ، سيد قطب ، صـ ١٠٦، ط/ دار الشروق .
(٢) انظر : الخصائص العامة للإسلام ، صـ ١٦٩ .

مصادر ثابتة واضحة تدعو كل من عنده قلب وعقل وفهم ليعيها ويعمل بها ويعلمها لغيره . يقول ﷺ : « خيركم من تعلم القرآن وعلمه »[١] وقال - أيضًا - : « طلب العلم فريضة على كل مسلم وواضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنازير الجوهر واللؤلؤ والذهب »[٢] .

ولكن الناس يتفاوتون فى سعة مداركهم ومقدار أخذهم واستيعابهم لأحكام النظام الإسلامى ، فمنهم العلماء العاملون المجتهدون ، ومنهم الحفاظ الناقلون ، ومنهم المعرضون عن الحق والخير ، وفى بيان ذلك يضرب النبى ﷺ المثل فيقول : « إن مثل ما بعثنى اللَّه به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضًا ، فكان منها نقية قبلت الماء ، فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكانت منها أجادب أمسكت الماء ، فنفع اللَّه بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا وأصابت منها طائفة أخرى إنما هى قيعان لا تُمسك ماء ولا تنبت كلأ ، فذلك مَثَلُ من فَقِه فى دين اللَّه ونفعه ما بعثنى اللَّه به ، فعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ، ولم يقبل هُدى اللَّه الذى أُرسلتُ به »[٣] .

وأحكام الإسلام تنقسم إلى قسمين رئيسيين :

١- قسم يجب على كل المكلفين معرفته ولا يسع المسلم فى الظروف العادية أن يجهله ، مثل أركان الإيمان والاعتقاد وأحكام الصلاة والطهارات . . . إلخ .

---

(١) صحيح البخارى ، كتاب فضائل القرآن ، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه (٤ / ١٩١٩) .

(٢) " سنن ابن ماجه " كتاب المقدمة ، باب : فضل العلماء والحث على طلب العلم (١/ ٨١) والحديث صحيح دون قوله : وواضع العلم . . . . إلخ فإنه ضعيف جدا . راجع : " المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة " للسخاوى (ت : ٩٠٢هـ) صـ٦٦٠، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت ١٣٩٩هـ .

(٣) صحيح البخارى كتاب العلم ، باب فضل من علم وعلم (١/ ٤٢) . و " صحيح مسلم " ، كتاب الفضائل ، باب مثل ما بعث النبى من الهدى والعلم (٤/ ١٧٨٧) .

٢- وقسم لا يجب على كل المكلفين معرفته ، وإنما يجب على مجموع المكلفين أن يكون من بينهم من يعلمه ، ويسمون أهل الذكر الذين قال اللّٰه فيهم : ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[١] .

أما القسم الأول فهو فرض عين على كل مسلم مكلف ، وأما القسم الثانى فهو فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين ، لذلك لم يأمر اللّٰه الجميع بالسفر لطلب العلم ولكن أمرهم أن يسافر بعضهم لطلبه ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾[٢] .

رابعًا : الثبات والمرونة

الثبات مطلب عزيز وغال يمنح النظام شرعية قوية ثابتة ، ويعطيه من الاحترام والتقديس الكثير ، ولكنه فى ذات الوقت يصم النظام بالجمود أمام ما يعن من حوادث وقضايا ، والجمود عيب كبير فى النظم التى تصاب به .

وجميع النظم تسعى لحل هذه المشكلة بالتغيير والتعديل ، والتغيير مطلب ملح لمواجهة الحوادث المتجددة والمتغيرة ، ولكنه يصم النظام بعيب كبير ، وهو عدم الاستقرار بما يشعر الناس بالقلق الدائم والخوف من المستقبل .

ولا شك أن التوفيق بين الثبات والمرونة أمر فى غاية الصعوبة . وهو يمثل مشكلة من أكبر المشاكل التى تواجه صناع القوانين . فالثبات يستلزم الجمود ، والتغيير يعنى عدم الاستقرار .

ولقد استطاع النظام الإسلامى التغلب على تلك المشكلة المعضلة ، فهو

(١) سورة النحل : آية ٤٣ .

(٢) سورة التوبة : آية ١٢٢ .

النظام الوحيد الذى استطاع أن يجمع بين الثبات والمرونة فى آن واحد . فلقد طُبق هذا النظام منذ أكثر من أربعة عشر قرنا من الزمان . فإذا ما طُبق الآن أحسست أنه وليد العصر الذى نعيش فيه ، وهذه هى المعجزة الربانية الكبرى .

إن اللّه قد أودع فى هذا النظام عنصر الثبات وعنصر المرونة فى آن واحد ، ويمكن أن نحدد مجالات الثبات ومجالات المرونة فى هذا النظام إجمالا فى عدة أمور : فالثبات يكون على الأصول والكليات والمرونة فى الفروع والجزئيات ، والثبات يكون على الأهداف والغايات ، والمرونة فى الأساليب والوسائل ، الثبات على القيم الدينية وأمور العبادات ، والمرونة فى الشئون الدنيوية من التعاملات والسياسات الثبات على المصادر الرئيسة من قرآن وسنة ، والمرونة فيما عدا ذلك من مصادر فرعية متجددة كالعرف والمصلحة والقياس والاستحسان .

وعلى هذا يمكن تقسيم قواعد النظام الإسلامى إلى قسمين رئيسيين . قسم يمثل الثبات والجمود ، وقسم يمثل المرونة والتطور ، وهذا ما عبر عنه ابن القيم حيث قال : " الأحكام نوعان : نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها ، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه . والثانى يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها ، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة "[(١)] .

ويدخل فى القسم الأول ما ثبت بدليل قطعى كالقرآن والسنة المتواترة والإجماع ، ويدخل فى القسم الثانى ما ثبت بدليل ظنى كاجتهاد ونحوه .

---

(١) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان ، لابن قيم الجوزية (ت : ٧٥١هـ) (١/ ٣٠٠) ط/ دار المعرفة ، بيروت ، ط (٢) ١٩٧٥م .

ويدخل فى القسم الأول ما كانت دلالته على معناه دلالة قطعية ، ويدخل فى القسم الثانى ما كانت دلالته على معناه دلالة ظنية .

ويمكن أن أضرب مثالًا على ما سبق وبينته إجمالًا فى الثبات والمرونة :

فالقرآن الكريم يأمر بالشورى ويحث عليها ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾(١) ويمتدح المجتمع المسلم لالتزامه بالشورى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾(٢) ولكن القرآن الكريم والسنة المطهرة ليس فيهما إلزام بشكل معين ولا أسلوب محدد للشورى ، بل الأمر متروك فى ذلك لظروف الزمان والمكان ، فالأمر بالشورى ثابت لا يتغير وطريقه الشورى وأسلوبها من المرونة بمكان بحيث تخضع لظروف الزمان والمكان .

وهكذا نجد أنفسنا مقيدين بالتزام أحكام الكتاب والسنة التى لا تزال قائمة ما قام هذا النظام ، ومع هذا التقيد نجد أن هناك مجالا واسعا فسيحا للاجتهاد والتشريع ، وهذا يكون كما بينت فى دائرتين :

١- ما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ، وهى ما يمكن أن يطلق عليه منطقة الفراغ التشريعى ، فقد ترك الشارع الحكيم هذه المنطقة قصدا لاجتهاد أولى الأمر وأهل الحل والعقد بما يحقق المصلحة العامة .

وهذه المنطقة هى ما يطلق عليه بعض الفقهاء " العفو " لقول النبى ﷺ : « ما أحل اللّٰه فى كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عافية فاقبلوا من اللّٰه عافيته فإن اللّٰه لم يكن نسيا ، ثم تلا هذه الآية ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ »(٣)(٤) .

---

(١) سورة آل عمران : آية ١٥٩ .

(٢) سورة الشورى : آية ٣٨.

(٣) سورة مريم : آية ٦٤ .

(٤) المعجم الكبير للطبرانى (٦/ ٢٥٠) . و" سنن الدارقطنى " لعلى بن عمر الدارقطنى (ت : ٣٨٥هـ) (٢/ ١٣٧) ط/ دار المعرفة ، بيروت ١٩٦٦م ، واللفظ له ، والحديث حسنه ابن رجب الحنبلى =

٢- النصوص المتشابهة - ظنية الدلالة - التى تحتمل أكثر من تأويل سائغ وأكثر من فهم وأكثر من رأى وفى هذا فسحة وسعة . ولهذا نجد كبار الفقهاء ينصون على تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان وكانوا يسيغون تغير الاجتهاد فى المسألة الواحدة من وقت لآخر ويقول قائلهم : " ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضى "[(١)] وقد كان للشافعى مذهبان أحدهما القديم فى العراق والآخر الحديث فى مصر حيث تتغير ظروف المكان .

وقد عقد ابن القيم فصلا فى تغير الفتوى بحسب ظروف الزمان والمكان . قال فيه :- " هذا فصل عظيم النفع جدا وقد وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة ، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لاسبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التى فى أعلى رتب المصالح لا تأتى به ، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد ، وهى عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها ، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور ، وعن الرحمة إلى ضدها ، وعن المصلحة إلى المفسدة ، وعن الحكمة إلى العبث ، فليست من الشريعة ، وإن أدخلت فيها بالتأويل فالشريعة عدل اللّه بين عباده ورحمته بين خلقه وظله فى أرضه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسول ﷺ أتم دلالة "[(٢)] .

= والهيثمى والألبانى - راجع : " جامع العلوم والحكم " لابن رجب الحنبلى (ت : ٧٥٠هـ) صـ٢٧٦ ، ط/ دار المعرفة ، بيروت ١٤٠٨هـ . و" مجمع الزوائد " للهيثمى (ت : ٨٠٧هـ) (١/ ١٧١) ، ط/ دار الريان للتراث بالقاهرة ١٤٠٧هـ . و" صحيح الجامع " للألبانى حديث رقم (٣١٩٥) .

(١) " المحصول فى علم أصول الفقه " للرازى (ت : ٦٠٦هـ) (٥/ ٥٢١) ط/ جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، ط (١) ١٤٠٠هـ .

(٢) " إعلام الموقعين " ابن قيم الجوزية (ت : ٧٥١هـ) (٣/ ٣) ط/ دار الجيل ، بيروت ١٩٧٣م .

خامسًا : الشمول

والشمول من لوازم ومتطلبات الظهور[١] ، فالنظام الإسلامى الخالد ما نزل إلا ليطبق فى كل مكان وزمان وكل من يتفهم دعوة الإسلام ووجوب نشرها وتبليغها يعلم يقينا أن النظام الإسلامى هو النظام الصالح للتطبيق فى كل مكان ، ولا شك أن سريان أحكام هذا النظام على معظم بلدان العالم قديما فى آسيا وأفريقيا وأوربا يؤيد هذا القول .

ولا تقتصر جوانب الشمول فى هذا النظام على صلاحيته لكل زمان ومكان ، بل إن للشمول جوانب أخرى منها : أن النظام الإسلامى يشمل كافة الجوانب التى يعرض لها الإنسان فى حياته ، فهو عقيدة وشريعة وأخلاق ، ولا يقتصر على جانب المعاملات بين الناس فحسب ، بل يشمل معاملة العبد لربه ومعاملته لنفسه ومعاملته لغيره على السواء .

وهو يشمل جميع المكلفين فى جميع أطوار حياته ، وبعد مماته ، وحتى وهو جنين فى بطن أمه ، وهو يشمل جميع المكلفين ، ولا يستثنى أحد أيا كان من الخضوع لأحكامه حتى الإمام الأعظم نفسه فهو أحد المكلفين ، بل هو أثقل المكلفين حملًا .



(١) راجع : " خصائص التصور الإسلامى ومقوماته " سيد قطب ، ص١٠٩ وما بعدها ، ط/ دار الشروق .

الفصل الأول

طبيعة السلطة التنفيذية فى النظام الإسلامى

تمهيد :
مفهوم السلطة التنفيذية فى النظام الإسلامى

ترد كلمة السلطة فى المعاجم العربية بمعنى : السيطرة والتحكم[١] ولم ترد كلمة سلطة فى القرآن الكريم بهذا المبنى وإنما جاءت بصيغة المصدر " سلطان " للدلالة على الحجة والبينة ، كما فى قول اللّه سبحانه : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُواْ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا ﴿١٤٤﴾﴾[٢] . أى " تريدون بذلك أن تجعلوا لله عليكم حجة بينة على أنكم منافقون ، فإن موالاتهم أوضح أدلة النفاق "[٣] . وفى آية أخرى يقول سبحانه : ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ﴾[٤] أى " بغير حجة "[٥] .

وقد تأتى كلمة سلطان للدلالة على القوة والغلبة والقهر كما فى قول اللّه عز وجل : ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُواْ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُواْ ۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ ﴿٣٣﴾﴾[٦] أى " بقوة وقهر وأنتم عن ذلك بمعزل "[٧] .

ويحكى سبحانه عمن أوتى كتابه بشماله وما يكون منه فى الآخرة ، حيث يقول

---

(١) انظر : العين - للخليل بن أحمد (ت : ١٧٥هـ) (٧ / ٢١٣) ط/ دار ومكتبة الهلال .

(٢) سورة النساء : آية ١٤٤ .

(٣) إرشاد العقل السليم ، لأبى السعود العمارى (ت : ٩٥١هـ) (٢/ ٢٤٦) ط/ دار إحياء التراث ، بيروت .

(٤) سورة غافر : آية ٣٥.

(٥) معالم التنزيل ، للبغوى (٤/ ٩٨) .

(٦) سورة الرحمن : آية ٣٣.

(٧) روح المعانى - لأبى الفضل الألوسى (ت : ١٢٧هـ) (٢٧/ ١١٢) ط/ دار إحياء التراث ، بيروت .

رب العزة : ﴿مَآ أَغۡنَىٰ عَنِّي مَالِيَهۡۜ ﴿٢٨﴾ هَلَكَ عَنِّي سُلۡطَٰنِيَهۡ ﴿٢٩﴾﴾[(١)] " أي بطلت حجتي ولم يسمع عذري وإنما لا يسمع لأنه لا عذر له . والمراد سلطانه على نفسه حيث ضيع ما جعله الله له وارتكب المعاصى وضيع الأوامر "[(٢)] .

وتعرف السلطة بأنها : " القوة الناشئة من الوجدان الاجتماعى والرامية إلى قيادة الجماعة فى سعيها وراء الصالح العام والقادرة على إرغام المحكومين على الامتثال لتوجيهاتها "[(٣)] .

أما كلمة التنفيذية فهى مشتقة من الفعل نفذ ، يقال : نفذ الأمر نفوذا ونفاذا أى : مضى ، وأمره نافذ أى : مطاع ، ونفذ من الطريق خرج منه إلى الجهة الأخرى .

وفى التنزيل العزيز ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ ﴿٣٣﴾﴾[(٤)] أى " إن قدرتم أن تخرجوا من جوانب السموات والأرض هاربين من الله ، فارين من قضائه فاخرجوا "[(٥)] . وفى حديث النبى ﷺ عن بر الوالدين " الاستغفار لهما وإنفاذ عهدهما "[(٦)] أى " إمضاء وصيتهما وما عهدا به قبل موتهما "[(٧)] .

---

(١) سورة الحاقة : آية ٢٨، ٢٩.

(٢) تفسير السمعانى ، لأبى المظفر منصور السمعانى (ت : ٤٨٩هـ) (٦ / ٤٠) ط/ دار الوطن بالرياض ، ط(١) ١٤١٨هـ .

(٣) أسس التنظيم السياسى فى الدولة الاشتراكية دراسة تأصيلية مقارنة ، د/ إسكندر غطاس ، صـ١٢، ط/ القاهرة ١٩٧٢ .

(٤) سورة الرحمن : آية ٣٣.

(٥) تفسير البيضاوى ، للإمام البيضاوى (٥ / ٢٧٧) ط/ دار الفكر ، بيروت ١٤١٦هـ .

(٦) الحديث : عن أبى أسيد مالك بن ربيعة الساعدى قال : بينما نحن عند رسول الله ﷺ إذ جاءه رجل من بنى سلمة ، فقال : يا رسول الله هل بقى من بر أبوى شىء أبرهما به بعد موتهما " ، قال : " نعم الصلاة عليهما ، والاستغفار لهما ، وإنفاذ عهدهما من بعدهما وصلة الرحم التى لا توصل إلا بهما ، وإكرام صديقهما " والحديث فى سنن أبى داود كتاب : الأدب ، باب : فى بر الوالدين (٤/٣٣٦) والحديث ضعفه الألبانى فى " ضعيف سنن أبى داود ، صـ١٠٠٦، ط/ المكتب الإسلامى ، بيروت ط/١٤١٢هـ .

(٧) النهاية فى غريب الحديث والأثر (٥ / ٩٠) .

أما كلمة التنفيذ فى الاصطلاح فتعنى : " الإجراء العملى لما قُضى به "[١] .

وبناء على ما سبق فإن مصطلح السلطة التنفيذية يعنى : السلطة التى تقوم بتنفيذ قوانين الدولة وأوامرها أو هى : " السلطة المنوط بها تنفيذ القوانين التى تضعها السلطة التشريعية "[٢] وبالتالى تتكون من رئيس الدولة ورئيس مجلس الوزراء ونوابهم ، وجميع الموظفين المنوط بهم تنفيذ القانون .

والسلطة التنفيذية فى النظام الإسلامى تتمثل كما هى فى النظم الوضعية فى رئيس الدولة الذى هو فى ذات الوقت رئيسا للسلطة التنفيذية سواء أطلق عليه لقب الخليفة أو الإمام أو أمير المؤمنين ، فكل ذلك لا يفيد واقعًا أكثر من رئاسته للدولة ، وكان يعاون الحاكم فى إدارة الدولة الإسلامية عدد غير محدد من الأفراد وهم مسئولون تماما عن أعمالهم أمامه وأيضًا أمام المسلمين ، وليس لهم سوى تنفيذ سياسته واتباع أوامره .

إذن المراد بالسلطة التنفيذية فى النظام الإسلامى : " ما عدا التشريع والقضاء من سائر الأعمال التى تتطلبها سياسة المسلمين وتدبير شئونهم "[٣] .

على أنه ليس فى النظام الإسلامى ما يمنع وضع نظام للحكومة بمقتضاه تمارس سلطانها التنفيذى على الصورة التى تكفل للأمة أمنها وتكفل للأفراد تمتعهم بكافة الحريات الأساسية ، والحقوق الإنسانية على أساس العدل والمساواة .

وبهذا يظهر أن السلطة التنفيذية ما هى فى الحقيقة إلا قوة إرادة تتجلى لدى الذين يتولون عملية حكم جماعة من البشر فتتيح لهم تسيير دفة أمور الدولة لصالح الأمة بفضل التأثير المزدوج للقوة والكفاءة .

---

(١) المعجم الوسيط (٢/ ٩٧٦) ط/ مجمع اللغة العربية الطبعة الثالثة .

(٢) المبادئ الدستورية العامة ، د/ محمود حلمى ، صـ٩١ ، ط(٦) ١٩٨٣م .

(٣) السلطات الثلاث فى الإسلام ، للشيخ/ عبد الوهاب خلاف ، بحث منشور بمجلة القانون والاقتصاد ، بعدد يونيو ١٩٣٥م صـ٥٢٢ .

المبحث الأول :
أساس مشروعية السلطة التنفيذية فى النظام الإسلامى

لابد لأى مجتمع يريد الاستمرار والبقاء من أن تكون له قوة دافعة تجعل منه كيانا سياسيا ، بمعنى أن تكون له قدرة عليا بيدها من وسائل القسر ما تستطيع بها أن تهيمن على أمن واستقرار المجتمع وضبط الميول والصراعات نتيجة اختلاف مصالح وقدرات الأفراد المكونين له ، وهذه القدرة العليا هى السلطة التى بيد الهيئة الحاكمة التى تقع على رأس النظام السياسى وتتحكم فى شئونه داخليا وخارجيا .

ولذلك فإن دراسة السلطة التنفيذية تقتضى من الباحث ابتداء أن يبين ضرورتها للمجتمع السياسى ، وموقف النظم المختلفة من ضرورة السلطة .

وقد انتهى النظام الإسلامى إلى أن السلطة خصيصة جوهرية تُلازم الوجود الاجتماعى وتدور معه وجودًا وعدما إذ لا حياة مستقرة للمجتمع دون أن تنشأ فيه سلطة عامة تضبط أموره ، وتصون القواعد التى ارتكز عليها وجوده .

فالنظام الإسلامى قد جعل إقامة السلطة أمرًا واجبا وجوبا دينيا ، شأنه شأن سائر الواجبات الدينية ، وليس أمرًا دنيويا محضا ، الناس فيه أحرار إن شاءوا فعلوا وإن شاءوا تركوا ، بل ثبت بالأدلة الشرعية أنه لابد من وجود حاكم يحفظ النظام ويدرأ الفوضى ، ويقيم حكم اللّه فى الأرض ، وتضافرت الأدلة على إثبات هذا الأمر من الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل وبيان ذلك فيما يلى :

المطلب الأول : مكانة السلطة التنفيذية فى القرآن الكريم

١- يقول اللّه تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[(١)] .

(١) سورة البقرة : آية ٣٠.

قال الإمام القرطبى - رحمه اللّه - : " هذه الآية أصل فى نصب إمام وخليفة يُسمع له ويُطاع لتجتمع به الكلمة ، وتنفذ به أحكام الخليفة ، ولا خلاف فى وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة إلا ما روى عن الأصم[١] حيث كان عن الشريعة أصم "[٢] .

وفى تفسير الآية نفسها قال الشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطى - رحمه اللّه - : " من الواضح المعلوم من ضرورة الدين أن المسلمين يجب عليهم نصب إمام تجمع به الكلمة ، وتنفذ به أحكام اللّه فى أرضه ، ولم يخالف فى هذا إلا من لا يعتد به كأبى بكر الأصم المعتزلى "[٣] .

٢- ويقول سبحانه : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴿٥٨﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴿٥٩﴾ ﴾[٤] .

ووجه الاستدلال من الآية الأولى أن الأمانة التى أمرنا اللّه فى كتابه العزيز أن نؤديها عامة فى كل شىء والرياسة العامة تندرج فيها ، فهى أمانة فى عنق الأمة وقد أمرت الأمة بآدائها ، وأداؤها إلى أهلها إسنادها إلى رئيس أو إمام أو خليفة أو أمير قادر عليها ، والأمر فى الآية يفيد الوجوب حيث لا صارف يصرفه عنه إلى غيره ،

---

(١) أبو بكر الأصم عبد الرحمن بن كيسان ، كان دينا وقورا صبورا على الفقر منقبضا عن الدولة ، إلا أنه كان فيه ميل عن الإمام على ، مات سنة ٢٠١هـ - سير أعلام النبلاء ، للذهبى (ت : ٧٤٨هـ) (٩ / ٤٠٢) ط/ مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط (٩) ١٤١٣هـ .

(٢) الجامع لأحكام القرآن - للقرطبى (١/ ٢٦٤) .

(٣) أضواء البيان - للشنقيطى (ت : ١ ٣٩٣هـ) (١/ ٢٢) ، ط/ دار الفكر ، بيروت ١٤١٥هـ .

(٤) سورة النساء ، آيات ٥٨، ٥٩.

فدل ذلك على وجوب إسناد الرئاسة العامة إلى رئيس هو أهل للقيام بها وتحمل أعبائها ، وهذا هو معنى وجوب نصب الحاكم أو الإمام .

وجاء فى التفسير الكبير للرازى لقوله تعالى : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ قوله : " أمر اللَّه للمؤمنين فى هذه الآية بأداء الأمانات فى جميع الأمور سواء كانت تلك الأمور من باب المذاهب والديانات أو من باب الدنيا والمعاملات "(١) .

كما جاء فى التفسير الكبير - أيضًا - عند قوله تعالى : ﴿وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ قوله " كالتصريح بأنه ليس لجميع الناس أن يشرعوا فى الحكم ، بل ذلك لبعضهم ، ثم بقيت الآية مجملة فى أنه بأى طريق يصير حاكما ، ولما دلت سائر الدلائل على أنه لابد للأمة من الإمام الأعظم وأنه هو الذى ينصب القضاة والولاة فى البلاد صارت تلك الدلائل كالبيان لما فى هذه الآية من الإجمال "(٢) .

ووجه الدلالة من الآية الثانية : هو أن المقصود بأولى الأمر هم الولاة والأئمة والأمراء وتحمل الآية هنا المعنى العام على إطلاقه فى الولاية العامة والخاصة على حد سواء ، والترتيب هنا مطلوب بحسب الأهمية ولتوقف الثانى على الأول ، وقد ذهب إلى هذا المعنى عامة المفسرين ورجحه الطبرى فى تفسيره ، حيث يقول : " وأولى الأقوال فى ذلك بالصواب هم الأمراء والولاة فيما كان للَّه طاعة ، وللمسلمين مصلحة "(٣) .

وقد وجبت طاعة الولاة بصريح الأمر فى ذلك ، ووجوب طاعتهم يقتضى وجوب نصبهم وإقامتهم . إذ القول بعدم نصبهم يتصادم مع صريح الأمر بوجوب طاعتهم ، وإلا كان القول بوجوب طاعة من لا يجب نصبه هو قول لا معنى له ، بل

---

(١) التفسير الكبير للرازى (١٠/ ١١١) .

(٢) المصدر السابق (١٠/ ١١٤) .

(٣) جامع البيان (٥/ ١٥٠) .

إنه من قبيل اللغو والعبث الذى لا يليق بذوى العقول والألباب .

وللعلماء فى هذا المقام قاعدة جليلة يعقلون بها العقول الشاردة عن فهم هذا المدلول فيقولون : كيف يكون الأساس جائزًا غير متحتم أو لازم ، وما أقيم وترتب عليه واجبا ومتحتما لازما .

وهم بهذا يريدون إثبات وجوب نصب الولاة استنادًا إلى الحكم الصريح بوجوب طاعتهم ، إذ طاعة الولاة أثر من آثار تنصيبهم ، وتنصيب الولاة أساس تقوم عليه طاعتهم .

٣- قول اللّه تعالى مخاطبا رسول اللّه ﷺ : ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾[(١)] وقوله سبحانه : ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾[(٢)] .

ووجه الدلالة من الآيات السابقة : أن الأمر من اللّه تعالى لرسوله ﷺ بأن يحكم بين المسلمين بما أنزل اللّه - أى بشرعه - وخطاب الرسول ﷺ خطاب لأمته ما لم يرد دليل يخصصه به . وهنا لم يرد دليل على التخصيص فيكون خطابا للمسلمين جميعا بإقامة الحكم بما أنزل اللّه إلى يوم القيامة " ولا يعنى إقامة الحكم والسلطان إلا إقامة للحاكم الذى تبايعه الأمة الإسلامية لأن ما تقدم هو من وظائف الحاكم المسلم ، ولا يمكن القيام به على الوجه الأكمل إلا عن طريق الحاكم فتكون جميع الآيات الآمرة بالحكم بما أنزل اللّه تعالى دليل على وجوب نصب حاكم يتولى ذلك "[(٣)] .

---

(١) سورة المائدة : آية ٤٨ .

(٢) سورة المائدة : آية ٤٩ .

(٣) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ، عبد اللّه الدميجى ، صـ٤٨ ، ط/ دار طيبة للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط (١) ١٤٠٧هـ .

المطلب الثانى : مكانة السلطة التنفيذية فى السنة النبوية

لما كانت السنة النبوية المطهرة هى المصدر الثانى الذى تُستقى منه أحكام النظام الإسلامى ، ولما كانت حياة النبى تطبيقا عمليا لهدى القرآن وتعاليم الإسلام . فحين ننظر فى السنة المباركة نستطيع أن نستدل على وجوب السلطة من وجهين :

الوجه الأول : السنة العملية :

حيث أقام ﷺ فى المدينة دولة ، وكون لها سلطة ، كان هو رئيسها ، المُسيِّر لأمورها ، المصرف لشئونها يولى الولاة ويعين القضاة ، ويخاطب الملوك والجبابرة والطواغيت ويبعث بالرسل إليهم ، ويجمع الزكاة والغنائم ويقيم الحدود ويعقد العهود ، ويقوم بوظائف من تلك التى لا يمارسها إلا حاكم وولى أمر ، مما نجده مثبوتا فى كتب السيرة والسنة ، ولعل من أحسنها تفصيلًا كتاب " زاد المعاد فى هدى خير العباد " لابن قيم الجوزية رحمه اللَّه تعالى .

الوجه الثانى : السنة القولية :

حيث نجد فى أقوال النبى ﷺ ما يدل دلالة صريحة على أن السلطة أو الحكومة جزء لا يتجزأ من تعاليم النظام الإسلامى . ولو مضيت فى استقصاء تلك الأحاديث من مظانها فى كتب السنة المعتبرة لأحصيت العشرات ، لكننى - خشية الإطالة - أقتصر على ذكر بعض منها مما هو ثابت السند صريح الدلالة على ما نحن بصدده .

١- عن ابن عمر ﷺ قال : قال رسول اللَّه ﷺ : « ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالإمام الذى على الناس راع وهو مسئول عن رعيته . . . »[(١)] .

٢- وعن أبى هريرة ﷺ قال : قال ﷺ : « من أطاعنى فقد أطاع اللَّه ، ومن

(١) صحيح البخارى ، كتاب الأحكام ، باب قول اللَّه " أطيعوا اللَّه وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم " (٦ / ٢٦١١) .

أطاع الإمام فقد أطاعنى ، ومن عصانى فقد عصى اللّه ، ومن عصى الإمام فقد عصانى »[١] .

٣- وعنه أن رسول اللّه ﷺ قال : « إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويُتقى به ، فإن أمر بتقوى اللّه وعدل كان له بذلك أجر ، وإن يأمر بغيره كان عليه منه »[٢] .

٤- وفى حديث حذيفة الطويل : « تلزم جماعة المسلمين وإمامهم »[٣] .

٥- وعن أبى هريرة أن رسول اللّه ﷺ قال : «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبى خلفه نبى وإنه لا نبى بعدى ، وستكون خلفاء فتكثر ، قالوا فما تأمرنا ؟ قال : فوا بيعة الأول فالأول ، وأعطوهم حقهم فإن اللّه سائلهم عما استرعاهم »[٤] .

٦- وعن أبى سعيد الخدرى أن رسول اللّه ﷺ قال : « إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما »[٥] .

٧- وعنه أنه ﷺ قال : « ما بعث اللّه من نبى ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان بطانة تأمره بالمعروف وتحضه عليه وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه فالمعصوم من عصم اللّه تعالى »[٦] .

---

(١) صحيح البخارى كتاب الجهاد ، باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به (٣ / ١٠٨٠) وسنن ابن ماجه ، كتاب الجهاد ، باب طاعة الإمام (٢ / ٩٥٤) واللفظ لابن ماجه .

(٢) صحيح البخارى ، كتاب الجهاد ، باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به (٣/ ١٠٨٠) وصحيح مسلم كتاب الإمارة ، باب فى الإمام إذا أمر بتقوى اللّه وعدل كان له أجر (٣/ ١٤٧١) واللفظ لمسلم .

(٣) صحيح البخارى ، كتاب المناقب ، باب علامات النبوة فى الإسلام (٣ / ١٣١٩)

(٤) صحيح البخارى ، كتاب أحاديث الأنبياء ، باب ما ذكر عن بنى إسرائيل (٣ / ١٢٧٣) ، وصحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول (٣ / ١٤٧) واللفظ لمسلم .

(٥) صحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، باب إذا بويع لخليفتين (٣ / ١٤٨٠) .

(٦) صحيح البخارى ، كتاب الحكام ، باب بطانة الإمام وأهل مشورته (٦ / ٢٦٣٢) .

٨- وعن عبد اللَّه بن عمر ﷺ عن النبى ﷺ قال : « من خلع يدًا من طاعة لَقِىَ اللَّه يوم القيامة لا حجة له . ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات مِيتة جاهلية »(١) .

ففى هذا الحديث والأحاديث السابقة دلالة واضحة على وجوب نصب الحاكم ، لأنه إذا كانت البيعة واجبة فى عنق كل مسلم ، والبيعة لا تكون إلا لإمام ، فنصب الإمام (الحاكم) واجب لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

٩- وعن أبى سعيد الخدرى أن رسول اللَّه ﷺ قال : « إذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمروا أحدهم »(٢) ويعلق ابن تيمية على هذا الحديث بقوله : « فأوجب ﷺ تأمير الواحد فى الاجتماع القليل العارض فى السفر تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع »(٣) ويعلق الشوكانى بقوله : " وفيها دليل على أنه يشرع لكل عدد بلغ ثلاثة فصاعدا أن يؤمروا عليهم أحدهم لأن فى ذلك السلامة من الخلاف . . وإذا شرع هذا لثلاثة يكونون فى فلاة من الأرض أو يسافرون فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والمصار ويحتاجون لدفع التظالم وفصل التخاصم أولى وأحرى ، وفى ذلك دليل لقول من قال إنه يجب على المسلمين نصب الأئمة والولاة والحكام "(٤) .

* ومما يلحق بهذ الدليل كذلك - أعنى دليل السنة - فعل الصحابة - رضى اللَّه عنهم - الذين أمرنا رسول اللَّه ﷺ أن نقتدى بهم ونستن بسنتهم .

---

(١) صحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن (٣ / ١٤٧٨)

(٢) سنن أبى داود ، كتاب الجهاد ، باب فى القوم يسافرون فيؤمرون أحدهم (٣ / ٣٦) والحديث صححه الألبانى فى صحيح الجامع ، حديث رقم (٥٠٠) .

(٣) السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية - لابن تيمية (ت : ٧٢٨هـ) صـ١٣٧، ط/ دار المعرفة ، ومجموع الفتاوى (٢٨ / ٣٩٠) ط/ مكتبة ابن تيمية .

(٤) نيل الأوطار، للشوكانى (ت : ١٢٥٠هـ) (٩ / ١٥٧) ، ط/ دار الجيل ، بيروت ١٩٧٣م .

يقول الإمام القرطبى - رحمه اللّٰه - : " ثم إن الصديق ﷺ لما حضرته الوفاة عهد إلى عمر فى الإمامة ولم يقل له أحد هذا أمر غير واجب علينا ولا عليك ، فدل على وجوبها وأنها ركن من أركان الدين الذى به قوام المسلمين ، والحمد لله رب العالمين "[١] .

وقد علمنا من كتب السيرة والتاريخ أن الصحابة - رضى اللّٰه عنهم - قد شغلوا بأمر الخلافة عن أهم الأمور بعد وفاة رسول اللّٰه ﷺ أعنى غسله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه[٢] فداه أبى وأمى ﷺ وقد تقرر فى قواعد الفقه أن الواجب لا يترك لسنة ، وأن الواجب لا يترك إلا لواجب ، ولما كان تجهيز النبى واجبا كفائيا ، ما كان الصحابة - رضى اللّٰه عنهم - ليؤجلوا هذا الأمر إلا لواجب آخر أهم وآكد وفيه قمع للفتنة وحفظ لبيضة المسلمين ، وفى هذا المعنى يقول الهيثمى - رحمه اللّٰه - : " اعلم أن الصحابة رضوان اللّٰه عليهم أجمعوا على أن نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة واجب ، بل جعلوه أهم الواجبات حيث اشتغلوا به عن دفن رسول اللّٰه ﷺ "[٣] .



(١) الجامع لأحكام القرآن (١ / ٢٦٥) .

(٢) انظر : صحيح البخارى ، كتاب فضائل الصحابة ، باب قول النبى : « لو كنت متخذا خليلا (٣/ ١٣٤١) .

(٣) الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقه ، لأحمد بن حجر الهيثمى ، صـ٤٧، ط/ مكتبة القاهرة ، ط (٢) ١٣٨٥هـ .

المبحث الثانى :
النظريات التى تبين أصل سلطة الحاكم فى النظام الإسلامى

المطلب الأول : عرض النظريات التى توضح أصل السلطة التنفيذية

إذا كانت السلطة تمثل ظاهرة الاجتماع الإنسانى على سائر أنواعه ، وهو ما يعنى أن يترأس الجماعة من يتولى أمرها ويفرض سلطانه عليها ، فمن أين يستمد هذا الحاكم سلطته فى النظام الإسلامى ؟ للجواب على ذلك قامت النظريات السياسية الإسلامية السنية لتوضيح هذا الأساس واتخذت هذه النظريات ثلاثة اتجاهات :

الأول : اعتبـــار الخليفة نائبا عن الأمة .

الثانى : اعتبار الخليفة نائبا عن الرسول ﷺ .

الثالث : اعتبـــار الخليفة نائبا عن اللّه .

وأرى – على عكس ما قد يبدو للبعض من تعارض بين هذه الاتجاهات – أن المتعمق فى فهم مكنونها أن يجلى وحدة جوهرها ومضمونها ، ويؤكد أن الخلاف بينها هو خلاف ظاهرى لا يتعدى التسمية والاصطلاح وأن مركز الحاكم عندهم جميعا واحد .

الاتجاه الأول : الخليفة نائب عن الأمة :

عبر عن هذا الاتجاه – صراحة – الجمهور الأعظم من علماء أهل السنة والجماعة قديما وحديثا ، حيث يعتبرون الخليفة وكيلا ونائبا عن الأمة فى جميع ما يتولاه ، وفى ذلك يقول الباقلانى : " إن الإمام فى جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها ، وهى من ورائه فى تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبيهه وأخذ الحق منه إذ

وجب عليه ، وخلعه والاستبداد به متى اقترف ما يوجب خلعه "[(١)] كما يؤكد ابن تيمية أن من بيده السلطة وكيل أو نائب عن الأمة حيث يقول عن الولاة : " وهم وكلاء العباد على نفوسهم "[(٢)] .

وأساس هذا الرأى : أن اللّه سبحانه وتعالى خاطب الجماعة المسلمة فى القرآن وكلفها بتنفيذ أحكام الشرع واعتبرهم جميعا مسئولين مسئولية تضامنية فى إقامة تلك الأحكام والنزول على مقتضاها فى عباداتهم ومعاملاتهم ، وذلك إلى جانب مسئولية كل منهم بذاته عما كان منها واجبا عينيا ولما كانت بعض الأحكام تأبى بطبيعتها أن يقوم بتنفيذها وإقامتها كل الأفراد وأن اللّه لا يكلف بمستحيل وما ليس فى الوسع فقد أوجب عليهم نصب خليفة يقيمونه مقام أنفسهم فى تنفيذها .

الاتجاه الثانى : الخليفة نائب عن الرسول :

إن القول بنيابة الخليفة عن الرسول يتجلى فى تعريف الخلافة عند جمهور العلماء بأنها : " موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا "[(٣)] أو أنها : " خلافة الرسول فى إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة "[(٤)] . فالخليفة عندهم نائب عن الرسول بوصفه حاكما وإماما لا بوصفه نبيا ورسولا .

الاتجاه الثالث : الخليفة نائب عن اللّه :

يذهب بعض علماء أهل السنة والجماعة إلى أن الخليفة نائب عن اللّه فى تنفيذ أحكامه وأوامره وقد عبر عن ذلك ابن خلدون بقوله : " إنما جعل الخليفة نائبا عنه

---

(١) التمهيد ، للباقلانى ، صـ١٨٤، طبعة دار الفكر العربى ١٩٤٧م .

(٢) السياسة الشرعية ، لابن تيمية ، صـ١٤، ومجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٥١) .

(٣) الأحكام السلطانية للماوردى ، صـ ٥ .

(٤) المواقف ، لعضد الدين الإيجى (ت : ٧٥٦هـ) (٣/ ٥٧٩) ط/ دار الجيل ، بيروت ، ط (١) ١٩٩٧م .

فى القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه "[١] ويقول الرازى فى تفسيره عند تعرضه لسبب تسمية آدم عليه السلام خليفة فيقول : " إنما سماه خليفة ، لأنه يخلف اللّه فى الحكم بين المكلفين من خلقه "[٢] .

ويقول ابن جرير الطبرى فى تفسير قوله تعالى : ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٣] فكأن تأويل الآية على هذا " إنى جاعل فى الأرض خليفة منى يخلفنى فى الحكم بين خلقى ، وذلك هو آدم ومن قام مقامه فى طاعة اللّه والحكم بالعدل بين خلقه وأما الإفساد وسفك الدماء بغير حقها فمن غير خلفائه "[٤] .

المطلب الثانى : التوفيق بين النظريات وبين وحدة جوهرها ومضمونها

الذى أراه أن هذه الاتجاهات الثلاثة خلافها ظاهرى لا يتجاوز التسمية ولا يترتب عليه أى أثر فى طبيعة سلطة الخليفة من حيث الجوهر والمضمون . وبيان ذلك وفقا للآتى :

١- إن النيابة عن اللّه هى نيابة تنفيذ لشرعه بالحدود المرسومة فى شريعته الغراء المتمثلة فى القرآن والسنة وليس له التقدم عليها أو التأخر عنها ، حيث منعه مستنيبه من التشريع بالهوى ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ﴾[٥] أو أن يحكم بغير ما أنزل اللّه ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[٦] .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص١٩٦ .

(٢) التفسير الكبير للرازى (٢/ ١٥٢) .

(٣) سورة البقرة : آية ٣٠.

(٤) جامع البيان عن تأويل آى القرآن (١ / ٢٠) .

(٥) سورة الجاثية : آية ٢٣.

(٦) سورة المائدة : آية ٤٩ .

ولو أن الخليفة لم يتقيد بتنفيذ الشرع واستبدله بشرع من عنده فإنه يفقد صفته كنائب ويكون جامعا بين الكفر والظلم والفسق وميزان الشريعة[١] .

فالخليفة إذن نائب لتنفيذ أحكام اللّٰه وأوامره الواردة فى القرآن والسنة ، وذلك ما يمكن أن يستخلص لكل متأمل لأقوال أنصار هذا الاتجاه ، وأنه من الخطأ الخلط بين هذه النيابة وبين نظرية التفويض الإلهى[٢] التى ظهرت فى النظم السياسية الغربية والتى يعطى الحاكم بموجبها سلطات مطلقة تجعل من إرادته قانونا ، وتمنحه التشريع تبعًا لهواه ، وتنفى عنه المسئولية أمام أحد من البشر ، لأن كل ذلك لا وجود له فى النظام السياسى الإسلامى ، فحق الأمة فى اختيار الخليفة ومراقبته وتقويمه وعزله إذا اقتضى الأمر من الحقوق الثابتة التى لاخلاف بشأنها عند علماء .

٢- إن القائلين بأن الخليفة نائب عن الرسول لا يقصدون نائبا عنه بصفته نبيا يوحى إليه وإنما بصفته منفذا لما يوحى إليه ، فخلافته عن النبى ﷺ فى حقيقتها وجوهرها تتمثل فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به ، ولا تتعدى هذا المجال إلى مجال الوحى والنبوة إذ إن كلا منهما قد انتهى بعد موت النبى ﷺ ، فهى خلافة أو نيابة تنفيذية للأحكام والأوامر الإلهية الواردة فى القرآن والسنة ، حيث تدل على ذلك بوضوح عبارات العلماء القائلين بهذا الرأى وتعريفهم للخلافة أو للإمامة يقطع بذلك ، وبهذا يلتقى هذا الاتجاه مع الاتجاه السابق ذكره .

---

(١) لقوله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة ٤٤] ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة ٤٥] ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة ٤٧] .

(٢) نظرية التفويض الإلهى : نظرية سياسية تقوم على أساس عقائدى مسيحى ، وهو أن الملوك والأمراء يعتبرون بعد توليهم سلطاتهم وزراء اللّٰه فى الأرض مفوضين من قبله فى حكم رعاياه على مقتضى القوانين الإلهية ، وبموجب رضا الشعب المسيحى وتحت إشراف الكنيسة والبابا الذى هو النائب عن صاحب الشريعة المسيحية على الأرض ومن ثم صاحب الولاية العامة على جميع المسيحيين دينيا وسياسيا وهو الذى يخلع على الحكام سلطاتهم الزمنية - القاموس السياسى ، لأحمد عطية - صـ٣١٨، ط/ دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٨ .

٣- إن الاتجاهين السالفين يلتقيان مع الرأى القائل بأن الخليفة نائب عن الأمة من حيث إن مركز الخليفة فيها جميعا هو مركز المنفذ للتشريع الإلهى ، فنيابته فى حقيقتها هى نيابة لأجل تنفيذ ذلك التشريع بصرف النظر عن المنيب ولا يكسبه هذا الرأى أو ذاك سلطات معينة زائدة عن كونه وكيلا أو نائبا فى تنفيذ شرع اللَّه سواء كانت نيابته عن النبى أم عن اللَّه أم عن الأمة .

وقد ذهب البعض(١) إلى القول بوجود تعارض بين نيابة الخليفة عن الأمة ونيابته عن اللَّه . وأرى أن هذا التعارض فى الحقيقة لا وجود له ، إذ إنه بالإضافة إلى ما سبق فإن كل فرد يعتبر نائبًا عن ربه جل شأنه فيما سخر اللَّه للبشر من الكون وما سلطهم عليه وهو مقيد فى كل تصرفاته بحدود هذه النيابة .

ونتيجة ذلك أن مركز المستخلفين فى الأرض هو مركز الخليفة النائب وأن هذه الخلافة أو النيابة هى عن اللَّه(٢) فالمستخلفون فى الأرض - وهم يملكون نيابة عن ربهم تعالى - إذا اختاروا واحدا منهم وخولوه مزاولة السلطة وكالة عنهم صار نائبا عن اللَّه جل شأنه من جهة ووكيلا عنهم من جهة ثانية وصار مقيدا من جهتين : من جهة ما قيده به مستنيبه وهو تنفيذ الشرع ، ومن جهة ما قيدته به الأمة الموكلة له مزاولة السلطة لتنفيذ الشرع أيضًا .

ووفقا لما سبق ذكره لم يجد بعض الفقهاء بأسا فى تكييف مركز الخليفة بأنه نائب عن الأمة ونائب عن اللَّه فى الوقت نفسه كقول ابن تيمية : " والولاة نواب اللَّه على عباده وهم وكلاء العباد على نفوسهم "(٣) بل والمتتبع لأقوال الماوردى فى مؤلفه :

---

(١) راجع : نظرية الشيعة فى الحكم الإسلامى مع الموازنة بينها وبين مبادئ الديمقراطية الغربية ، د/ مصطفى الجداوى ، صـ٣٠٥، الطبعة الأولى ١٩٨٨م ، الإسكندرية .

(٢) انظر : الإسلام وأوضاعنا السياسية ، عبد القادر عودة ، صـ٧٥، مطبعة الكتاب العربى ١٩٥٢م .

(٣) السياسة الشرعية ، لابن تيمية ، صـ١٤ .

الأحكام السلطانية " يجد أنه قد عبر عن النيابات الثلاث ، فهو يقول فى مقدمة مؤلفه : " فإن اللّه جلت قدرته ندب للأمة زعيما خلف به النبوة وحاط به الملة وفوض إليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع "(١) وفى ذلك معنى النيابة عن اللّه ، ثم يقول فى تعريف الإمامة : " موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا "(٢) وفي ذلك معنى النيابة عن الرسول ، ثم يقول فى موضع ثالث : " فعلى كافة الأمة تفويض الأمور العامة إليه من غير افتيات عليه ولا معارضة ليقوم بما وكل إليه من وجوه المصالح وتدبير العمال "(٣) وفى ذلك معنى النيابة عن الأمة .

ومن المعاصرين الذين استخدموا المصطلحات الثلاثة الشيخ عبد القادر عودة حيث يرى أن رئيس الدولة خليفة اللّه فى الحكم(٤) كما أنه نائب عن الأمة ولا يستمد سلطانه إلا منها(٥) وهو أيضًا خليفة الرسول فى سلطانه المادى(٦) .

ورغم ذلك أرى أنه من الأفضل والأوفق استخدام مصطلح أن الخليفة نائب عن الأمة عند تحديد مركزه الشرعى ، لبعده عن الالتباس بنظرية التفويض الإلهى التى ظهرت فى الغرب . كما أن من شأن استخدام هذا المصطلح إعطاء تفسير واضح لعلاقة الراعى بالرعية من حيث التولية والمراقبة والعزل وما إلى ذلك من أمور .



(١) الأحكام السلطانية ، صـ٤ .
(٢) المصدر السابق ، صـ٥ .
(٣) المصدر السابق ، صـ١٦ .
(٤) انظر :الإسلام وأوضاعنا السياسية ، صـ٧٥، صـ١٢٩ .
(٥) انظر :المرجع السابق ، صـ٧٥، صـ١٣٠ .
(٦) انظر : المرجع السابق ، صـ٩٣ .

الفصل الثانى

شكل السلطة التنفيذية فى النظام الإسلامى

المبحث الأول :
الشكل الخاص للسلطة التنفيذية فى النظام الإسلامى

المطلب الأول : شكل السلطة انعكاس لنبع عقيدة المجتمع

مما لاشك فيه أن شكل السلطة باعتبارها نظاما للحكم يتغير بتغير الظروف والعوامل والمؤثرات التاريخية والواقعية تغييرًا مستمر ، ومن خلال ذلك تنشأ أشكال وأنظمة للسلطة ، إما بدافع التاريخ ، وإما بدافع القوة ، وإما بدافع القدوة .

وشكل السلطة ونظام حكمها على هذا النحو ، إنما هو انعكاس لنبع عقيدة المجتمع وفكره و فلسفته ، وعلى هذا فالسلطة ليست فى حياة المجتمع مجرد واقع تملك عليه وسائل القسر والإكراه ، وإنما هى أيضًا وثيقة الارتباط بأفكاره وغاياته ، وبذلك يظل شكل السلطة هو التعبير الذى يجسم أوضاع المجتمع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية .

وهكذا تظل المجتمعات السياسية فى تطورها ومواجهة مستجداتها مستطيعة أن تبنى لنفسها عالمها من البنيات السياسية التى تتلاءم معها ، ولتنقل من خلالها تراث ماضيها إلى حاضرها المتطور ، وهو ما يجعل أشكال السلطة ونظم حكمها عرضة للتبدل أو التحول كما يجعلها أشكالا متعددة تتوالد وفق واقع المجتمعات وتاريخها .

والدارس للنظام الإسلامى يعلم يقينا أن الجمع بين مصالح الإنسان الدنيوية والأخروية ، هو أحد الأصول الأساسية فى الإسلام . فلا انفصام لديه بين ما هو من مصالح الدنيا أو ما يعد ضروريا للفوز بسعادة الآخرة ، طالما أن الغرض الذى بعث من أجله الرسول ﷺ هو التبليغ برسالة شاملة ، لا تقف عند مجرد تحديد طبيعة ووسائل العلاقة الروحية التى تجمع بين الخالق والمخلوق ، وإنما تتعدى ذلك إلى تنظيم الوجود الإنسانى ذاته ، ووفقما ارتآه اللَّه تعالى .

وكان من الطبيعى أن يكون هذا مميزًا للمجتمع الإسلامى عن سائر المجتمعات الإنسانية الأخرى وبالتالى مبررًا لانفراده بشكل مختلف من أشكال السلطة . إذ وفضلا عما تقدم ، ليست الدنيا فى المفهوم الإسلامى هى الغاية الأساسية من وجود النوع الإنسانى حتى يكون المجتمع الذى يضم من آمن بهذه الدعوة كالمجتمعات الأخرى ، التى وإن تباينت مفاهيمها الاقتصادية وقيمها الاجتماعية والسياسية إلا أنها تنحصر جميعا فى ترتيب مصالح الدنيا ، ومن ثم يقتصر دور السلطة فيها على مجرد تدبير مصالح المحكومين وبمعايير تنطلق عن هذه المفاهيم والقيم التى تأسس عليها وجودها . وإنما ما خلقت هذه الحياة الموقوتة وكما أبان اللّه فى كتابه الكريم ، إلا لتكون مرحلة على الطريق ومفازة للحياة الأخرى اللامتناهية ، لذا وجب أن تسير على هدى القرآن فى كافة أمورها ، حتى يتحقق الهدف المنشود من استحقاق الإنسان عليها دون تعرج أو تيه .

ومن هنا نشأت الحاجة إلى شكل خاص من أشكال السلطة ، وهو ما أطلق عليه علماء المسلمين مصطلح الإمامة تارة والخلافة تارة أخرى وقليلا ما أشير إليه بمصطلح الإمارة[(١)] ليكون حافظا للدين والعباد فى آن واحد أى قائما بوظيفتين

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن هذه الاصطلاحات ، والتى تشتق منها الألقاب الثلاث التى يُدعى بها القائمون على أمور المسلمين وهى الإمام والخليفة وأمير المؤمنين لها نشأة وظروف تاريخية مختلفة ، بل ودلالة على اختلاف نظرة مفكرى الإسلام حول طبيعة هذا الحكم .

• وأول هذه المصطلحات ذيوعا فى التاريخ الإسلامى هو الخلافة ، ففى الدولة الإسلامية الأولى ، التى أنشأها الرسول عقب الهجرة ، أطلق المسلمون لفظ الخلافة على نظام حكمهم الجديد ، وكذلك بعد أن انتقل الرسول ﷺ إلى جوار ربه لقب أبو بكر بالخليفة بعد انتخابه عقب بيعة السقيفة ، وفى هذا يقول ابن خلدون : " وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبى فى أمته فيقال خليفة باطلاق وخليفة رسول اللّه . واختلف فى تسمية خليفة اللّه ، فأجازه البعض اقتباسا من الخلافة العامة التى للآدميين فى قوله : ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ ، وقوله : ﴿جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ ومنع الجمهور منه لأن معنى الآية ليس عليه وقد نهى أبو بكر عنه لما دعى به وقال : لست خليفة اللّه ، ولكنى خليفة رسول اللّه ﷺ ، ولأن الاستخلاف إنما هو فى حق =

أساسيتين تكمل كل منهما الأخرى . الأولى هى تثبيت دعائم هذا الدين والثانية هى تدبير مصالح المحكومين على النسق الذى رسمه النظام الإسلامى . فكما يقول الماوردى : " الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا "[1] وفى قول آخر لابن خلدون : " الخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها "[2] .

= الغائب أما الحاضر فلا " (المقدمة : صـ١٩١) .

• أما مصطلح الإمامة فقد ورد فى أغلب الآيات التى تضمنته للدلالة على الهداية والقدوة فى الدين . إذ قال اللّه تعالى فى سورة البقرة : ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ وفى سورة الفرقان : ﴿وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ غير أن مصطلحى الإمامة والإمارة جَرَيَا على لسان كثير من العلماء كابن خلدون والماوردى وابن تيمية ، للدلالة على نظام الحكم فى الإسلام ، ويعود هذا ، إلى الصراع الفكرى الذى احتدم بين الفرق الإسلامية حول طبيعة هذا الحكم والشروط المتطلبة فى القائمين عليه . إذ كان الشيعة هم أول من بحث فى هذا الشأن وشيد له نظرية متكاملة ، تقوم فكرتها الأساسية على قياس الإمامة على النبوة واعتبارها ركنا من أركان الدين . وكان لهذا أثره ليس فحسب على تحديد طبيعة السلطة وكيفية إقامتها وشروط متقلدها ، وإنما أيضًا على الاصطلاحات المستخدمة للتعبير عنها وهى الإمامة والإمام ، على اعتبار أنها تشير إلى التقدم فى أصول الدين تأسيا بالقرآن الكريم الذى اختصها وفى كثير من الآيات فى هذا النطاق . من هنا ، ولما كان فكر الشيعة هذا قد تعرض للجدل من أهل السنة والجماعة فقد استخدموا هم الآخرون نفس المصطلح .

• ومن حيث المصطلح الثالث وهو الإمارة فلئن كان قد عرفه الواقع السياسى إبان حياة الرسول ، حيث كان للدولة الإسلامية آنذاك جيوش يقودها أمراء ووظائف خراجية يتولاها أمراء ، بل ولقد كان المشركون وفيما ذكر ابن خلدون " يدعون النبى أمير مكة ، وأمير الحجاز " (المقدمة : صـ٢٢٧) غير أن تحديد هذا المصطلح بمعنى رئاسة أمور المسلمين لم يستخدم إلا فى عهد عمر بن الخطاب ﷺ . غير أن هذه الاصطلاحات وإن اختلفت فى النشأة والظروف التى عاصرت قيامها إلا أنها آلت فى النهاية إلى الترادف مشيرة ودون تمييز بينها إلى نظام ومتقلدة الحكم فى الإسلام .

(١) الأحكام السلطانية ، صـ٥ .

(٢) المقدمة ، صـ١٩١ .

المطلب الثانى : شكل السلطة التنفيذية فى مصادر النظام الإسلامى

إذا ما أردنا أن نبحث عن جذور هذه الفكرة ، أى ضرورة شكل خاص للسلطة فى المجتمع الإسلامى فأول ما نبدأ به هو العودة إلى القرآن الكريم ، فقد اشتمل من الآيات ما لا يترتب عليها سوى هذا المعنى . ثم نتبع ذلك ، ببيان ما يمكن استخلاصه فى هذا الشأن ، مما قام المسلمون به فور وفاة الرسول ﷺ .

ففى القرآن الكريم نجد من الآيات ما يفصح لنا عن تلك الحقيقة الراسخة فى العقيدة الإسلامية ، والمؤكدة لدى كافة المسلمين وهى أن اللّه عز وعلا مالك هذه الدنيا بمن فيها ، فهو القائل : ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَـٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾﴾[(١)] والقائل : ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾[(٢)] .

وبداهة فإن من له الملك له الأمر والحكم أى وضع المبادئ الأساسية للحكم وسن القوانين التى تلتزم بها سائر مخلوقاته ورعاياه ، إذ ليس لأحد أيا كان أن يحكم فى أرضه وعلى خلقه بغير ما أنزل . وهذا ما تقرر أيضًا بقوله تعالى : ﴿فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِىِّ ٱلْكَبِيرِ﴾[(٣)] وقوله : ﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾[(٤)] وقوله : ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[(٥)] .

لذلك وطبيعيا وجب أن تعنى رسالة الإسلام بقيام السلطة ، فطالما أن هناك شريعة واجبة التطبيق ومبادئ عليا من الضرورى أن تخرج إلى حيز التنفيذ حتى

---

(١) سورة آل عمران : آية ٢٦ .

(٢) سورة الاسراء : آية ١١١ .

(٣) سورة غافر : آية ١٢ .

(٤) سورة آل عمران : آية ١٥٤ .

(٥) سورة الأعراف : آية ٥٤ .

يستقيم أمر هذا المجتمع ، لم يعد الدين مجرد دعوة يتعبد بها المؤمنون ووسيلة ذلك الهداية والإرشاد فقط ، إنما لزم أن تنشأ السلطة ويتحدد منهاج للحكم يقضى به الرسول بين أفراد جماعته ، وليتبعه فى ذلك كل من يتولى أمورهم من بعده .

ومنطقيا ، أن تكون هذه السلطة لها خصائصها التى تميزها عن أى شكل آخر من أشكال السلطة والمستمدة من كون الواجبات المسندة إليها لا تقف عند حد تحقيق المصالح الدنيوية التى تقضى بها متطلبات الوجود الاجتماعى وقوانينه الموضوعة ، وإنما تشمل أيضًا وفى هذا المجال الامتثال لما تقضى به أحكام الشريعة الإلهية وما تبغيه مقاصدها والتى هى مصدر نشأة المجتمع الإسلامى ذاته ، فهذا ما يؤكد عليه اللّه تعالى بقوله : ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾[١] وقوله : ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ﴾[٢] .

بل ويحذر سبحانه وتعالى من يحيد عن ذلك ويدحض كل افتئات على حكمه بقوله سبحانه : ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[٣] وقوله عز وجل : ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾[٤] .

فليس من شك أن هذه الآيات الآنف ذكرها فى تناسقها وترابطها[٥] لا تبرز

(١) سورة النساء : آية ١٠٥ .

(٢) سورة الأعراف : آية ٣ .

(٣) سورة المائدة : آية ٤٤ .

(٤) سورة المائدة : آية ٥٠ .

(٥) هنا يشير المفكر الإسلامى خالد محمد خالد إلى أنه حين نطالع اهتمام القرآن الكريم بالنهج الذى تقوم عليه الدولة فى الإسلام ، نجد أنه إذا قال اللّه تعالى للرسول : " احكم بينهم " فإنه يتبعها بقوله ﴿بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ ، وإذا قال له ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ أتبعها بقوله ﴿بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ ولا يعنى هذا سوى أن الإسلام لا يقبل أى نوع من أنواع الدول والحكومات ، وإنما ينشد فقط نوعا معينا هو الذى يلتزم بتعاليمه ومبادئه وتقاليده - انظر : الدولة فى الإسلام ، لخالد محمد خالد ، صـ٣٩ دار ثابت للطباعة والنشر ١٩٨١م .

فحسب ضرورة السلطة لهذا المجتمع ، وإنما تكشف عن سر تميزها عن الأشكال الأخرى ، وإلا ما بقى الإسلام فى الدنيا عقيدة يعمل الناس بشريعتها .

وهذا ما أظهرته أحكام الواقع ومتطلباته عقب وفاة الرسول ﷺ فقد فرضت الحاجة ضرورة أن تقوم سلطة تحل محل حكومة الرسول فى توطيد دعائم هذا الدين الجديد والمجتمع الناشئ فى إطاره وهو ما عبر عنه أبو بكر الصديق بمقولته الشهيرة : " ألا إن محمدا قد مات ولابد لهذا الدين ممن يقوم به "(١) لذا بادر صحابة رسول اللّه بعد أن بلغهم نبأ قبض روحه إلى الملأ الأعلى إلى الاجتماع فى سقيفة بنى ساعدة وتركوا أهم الأمور لديهم ليتداولوا فى أمر خلافته . وفى هذا يقول القاضى عضد الدين الإيجى : " تواتر إجماع المسلمين فى الصدر الأول بعد وفاة النبى ، على امتناع خلو الوقت عن إمام حتى قال أبو بكر ﷺ فى خطبته : " ألا إن محمدا قد مات ، ولابد لهذا الدين ممن يقوم به ، فبادر الكل إلى قبوله وتركوا له أهم الأشياء ، وهو دفن رسول اللّه ﷺ ولم يزل الناس على ذلك فى كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام متبع "(٢) .

وإذا ما غضضنا النظر عما دار بسقيفة بنى ساعدة من خلاف بين أصحاب الرسول من المهاجرين والأنصار ، حول من له الحق فى أن يُبايع والصفات التى ينبغى توافرها فيمن يختار لتولى السلطة ، والتى دار حولها الجدل ، حتى كاد يفضى إلى الخلاف والفتنة لولا أن أسرع عمر بن الخطاب ﷺ حين تخوف ذلك وقال : " ابسط يا أبا بكر فبسط يديه فبايعه ، ثم بايعه المهاجرون والأنصار "(٣) لنتعرف على ما تحصل من أمور ودلالات عن هذا الاجتماع الشهير فيما يتعلق

---

(١) " غاية المرام فى علم الكلام " لسيف الدين الآمدى (ت : ٦٣١هـ) ، صـ٣٤٦، ط/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٣٩١هـ .

(٢) المواقف (٣/ ٥٧٥) .

(٣) السيرة النبوية لابن هشام (ت : ٢١٣) (٦ / ٨١) ط/ دار الجيل ، بيروت ، ط (١) ١٤١١هـ .

ونحن بصدده وهو ضرورة الإمامة باعتبارها شكلا متميزا للسلطة فى المجتمع الإسلامى نجدها اثنين :

الأمر الأول : هو أن أصحاب الرسول وفيما ذكر ابن جرير الطبرى عن الصحابى سعيد بن زيد " كرهوا أن يبقوا بعض يوم وليسوا فى جماعة "(١) .

ويشير ذلك ، إلى ما أدركه المسلمون الأوائل من ضرورة التعجيل بإقامة السلطة لضرورتها البالغة للحفاظ على نظام دولتهم الجديد . إذ لم يعد الحال ، وكما كان قبل الإسلام ، وإنما هم ذوو كيان جديد شيده الرسول على دعامتين إحداهما دينية والأخرى سياسية . وللخشية من أن ينهار هذا الكيان لو لم يقضوا أمرهم فى مسألة من يتقلد السلطة للحفاظ عليه ، عجلوا بأمرهم حتى قبل أن يفرغوا من أمر دفن الرسول ﷺ .

أما الأمر الثانى : فتكشف عنه عبارة عمر بن الخطاب ﷺ التى قالها فى مسجد الرسول صبيحة ما دار بالسقيفة وقبل أن يبايع جمهور المسلمين أبا بكر بيعته العامة . إذ اعتلى المنبر فحمد اللّه وأثنى عليه بما هو أهله وأخذ فى الحديث إلى أن انتهى قائلًا : " إن اللّه قد أبقى فيكم كتابه الذى به هدى اللّه رسوله ﷺ فإن اعتصمتم به هداكم اللّه لما كان هداه له . وإن اللّه قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول اللّه ﷺ وثانى اثنين إذ هما فى الغار "(٢) وعندئذ قام أبو بكر ﷺ وبعد أن بويع فأخذ يعرض لما يجب أن يكون عليه بعد أن تولى أمر المسلمين حتى انتهى بقوله : " أطيعونى ما أطعت اللّه ورسوله ، فإذا عصيت اللّه ورسوله فلا طاعة لى عليكم "(٣) .

---

(١) تاريخ الطبرى (٢ / ٢٣٦) .

(٢) الاكتفاء بما تضمنه من مغازى رسول اللّه والثلاثة الخلفاء ، لابن أبى الربيع الكلاعى الأندلسى (ت : ٥٦٥هـ) (٢/ ٤٤٥) ط/ عالم الكتب ، بيروت ط (١) ١٩٩٧م .

(٣) المصدر السابق (٢/٤٤٦) .

وفيما نرى فإن هاتين المقولتين بالغتا الدلالة على أن الجماعة الإسلامية لم تكن فى حاجة إلا إلى سلطة تكفل استمرار المنهج الذى سار عليه رسول اللّه ، وهو أن يكون الدين عماد شئون الدنيا . فعندما دعا عمر ابن الخطاب الناس لاختيار أبى بكر خليفة لهم ، أشار أولا إلى كتاب اللّه كأساس للحكم يلزم الاعتصام به ، بل ومن هذا المنطلق أيد خلافته حيث كان أكثرهم تميزا بفضله فى الدين وحرصا على استمرار دولتهم وفق أحكام الإسلام ، وبالمثل فعندما أجاب أبو بكر على دعوة الناس له واختياره ، أكد على التزامه بكتاب اللّه تعالى وسنة رسوله ، وأنه لا طاعة له عليهم إذا حاد عن ذلك .

من ثم ، ودون أدنى مواربة ليس الأمر سوى دلالة قاطعة على حاجة المسلمين البالغة إلى إقامة السلطة . أما الأمر الثانى فيستبان منه أن هذه السلطة ليست كغيرها وإنما تتميز بالاقتداء بأحكام اللّه والسير على منهاجه .



المبحث الثانى
جوهر الخلافة فى العصر الحاضر

تمهيـــد : جوهر نظام الخلافة فى الإسلام

تأسيسا على ما سبق فالخلافة هى السلطة السياسية التنفيذية ، والخليفة هو رأس هذه السلطة ويقابله فى تعاريف النظم المعاصرة رئيس الدولة .

والخلافة هى الصورة التى شهدها النظام السياسى الإسلامى - من بعد وفاة الرسول - باعتبارها شكلا من أشكال السلطة فى المجتمع التى تتوافق مع المهمة التى قام بها رسول اللّه فى أمور الدنيا والسياسة فضلا عن مهمة الحفاظ على الدين وحراسته .

ويذهب البعض إلى أن أى نظام سياسى لا يقوم تنظيمه على الأخذ بنظام الخلافة كما عرف خصائصه وصوره رجال الفقه الإسلامى أو كما كانت فى أواخر الدولة العثمانية لا يعد - فى نظرهم - نظاما إسلاميا ، ولا شك أن أصحاب هذا النظر استهدفوا من ورائه أملا مرجوا فى أن يروا نظام الحكم فى الإسلام على طريق الاتباع للمثل الأعلى الذى كان يترسمه من بعد وفاة الرسول الكريم خلفاؤه الراشدون - بعد أن رأوا شرور هذه النظم وسعيها نحو اتباع نظم حكم هاجرة لدين اللّه ليأخذوا منها ما ليس فى إسلامهم - فكان أن وقعوا بهذا الرأى فى خلط بين شكل الحكم ومضمون الحكم .

فالثابت أن الخلافة كشكل من أشكال السلطة وكنظام للحكم له مغزاه ومدلوله ، أما مغزاه فيتحدد فى أن أمة المسلمين هى الأمة المستخلفة فى الأرض لحمل الهداية العليا ونشرها ، فإن مات قائدها الأول ﷺ فلابد أن يتواجد من بعده رجال يستخلفون فى نشر الإسلام والدعوة إليه ، ويبسطوا مظلة الإسلام على

المجتمعات الأخرى ، ومن ثم كان لابد من خليفة .

أما مدلوله فيتحدد فى رفع راية الدين الذى نزل على قلب محمد والقيام على حراسته من أعدائه بعد مماته ﷺ فضلا عن سياسة أمر الأمة وفق شرع هذا الدين القويم وأحكامه .

وانطلاقا من هذا النظر فإن مغزى الخلافة ومدلولها على النحو المتقدم يظل أمرًا مستمرًا فى حياة المسلمين إلى يوم تقوم الساعة ، باعتبارهم حملة راية الإسلام ، وناشرى رسالته والمخاطبين بأحكامه .

والعبرة فى نظام الخلافة بتحقيق أمرين : **أولهما** : أن يتحقق فى السلطة الحاكمة صلاحها وصلاحيتها ، ويتم ترشيحها وانتخابها بشورى المسلمين وبيعتهم لها . **وثانيهما** : أن تمارس هذه السلطة بنفسها ومن خلال مؤسسات الحكم أعمالها بلوغا لأهداف المجتمع وغاياته وفق الشرع وأحكامه ، فإن تحقق ذلك فى أى مجتمع مسلم ولكل سلطة فيه ، تحقق نظام الخلافة بمقصودها ومدلولها ومضمونها المطلوب لها . أما فرض نظام الخلافة كشكل معين للسلطة والقول بأن النظام لا يعد إسلاميا ما لم يأخذ بهذا النمط المحدد فإن ذلك الأمر فيه حرج للمسلمين . واللَّه عز وجل يقول : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] .

ومهما تعددت تعاريف الخلافة أو تنوعت أشكالها ، فإن لها جوهرًا معينا أو تحوى حقيقة أساسية ، وحين نعرف هذه الحقيقة سنحكم بأن الخلافة ضرورية وملائمة للعصر الذى نعيش فيه .

فإذا بحثنا عن هذا الجوهر أو هذه الحقيقة بنظرة عامة علمية ، فإننا نرى أنها هى :

وجود قيادة عامة للأمة الإسلامية تمثل وحدتها ، وتحفظ كيانها ، وتذب عنها الأخطار ، وتحقق مصالحها المشتركة وتنفذ مبادئ الإسلام .

---

(١) سورة الحج : آية ٧٨.

ولا يهم الاسم الذى تسمى به تلك القيادة . فكلمة خلافة أو غيرها ليست كلمة دينية مقدسة ، فمن الممكن أن يختار اسم آخر يطلق على النظام الذى تقيمه الأمة . فالمهم أن تكون عناصر النظام موجودة وأن يحقق الأهداف المقصودة منه . كما أن الشكل الذى عرفت به الخلافة فى عهدها الأخير ليس الشكل الوحيد الذى يجب أن تظهر فيه ، كما يريد الإسلام أن توجد . والإسلام على كل حال لا تهمه الأسماء والأشكال وإنما تهمه الحقيقة والغاية .

فليس الواجب أن نعيد الخلافة كما كانت فى تلك العهود الأخيرة ، ولكن يجب أن نعيد الحقيقة التى أرادها الشرع من إقامة النظام الإسلامى ، ولنسمه بأى اسم ، ولنطور صورته ، بحيث تتفق مع أوضاع العصر الحديث وتطورات الأمم . فسيدنا داود عليه السلام – سمى فى القرآن خليفة وسمى ملكا ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ﴾[1] ﴿وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[2] كما أن سيدنا إبراهيم سمى فى موضع إماما ووعد أن يكون المهتدون من ذريته أئمة ﴿قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[3] بينما وصف ذريته فى موضع آخر بوصف الملوك ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾[4] ووعد بنو إسرائيل أن يكونوا أئمة بعد استضعافهم واستبعاد فرعون لهم ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ۝٥﴾[5] فلما تخلصوا من ظلم فرعون وكونوا لأنفسهم دولة مستقلة أخذ موسى يذكرهم بنعمة اللّه عليهم

(١) سورة ص : آية ٢٦ .

(٢) سورة البقرة : آية ٢٥١ .

(٣) سورة البقرة : آية ١٢٤ .

(٤) سورة النساء : آية ٥٤ .

(٥) سورة القصص : آية ٥ .

ويقول لهم : ﴿ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا﴾[١] فالخلافة والملك والإمامة مترادفات تدل على السلطة العليا فى الدولة ولا تدل على أكثر من ذلك .

وسأتناول فى هذا المبحث إمكانية تطبيق نظام الخلافة الإسلامية فى العالم الإسلامى المعاصر وبيان الأسلوب الذى يجب اتباعه لإعادة تطبيق نظام الخلافة ، وتذليل ما يعترض التطبيق من معوقات وذلك من خلال المطالب التالية :

❁ ❁ ❁

المطلب الأول : السلطة التنفيذية بين التفويض والتركيز فى النظام الإسلامى

إن الخليفة هو رأس السلطة التنفيذية وصاحبها والممارس لجميع أعمالها والوظائف المترتبة عليها تلك هى القاعدة العامة والأصل الشرعى الذى أكده علماء الإسلام ويمارس الخليفة سلطته التنفيذية بنفسه وبواسطة من ينيبهم وأهم هؤلاء الوزراء وولاة الأقاليم حيث يشكلون مع الخليفة حكومة الدولة الإسلامية أى هيئتها التنفيذية والإدارية العليا " فإن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا باستنابة "[٢] .

أولًا : الوزارة وأنواعها فى النظام الإسلامى :

تُعتبر الوزارة أهم منصب سياسى وإدارى بعد الخلافة أو كما يقول ابن خلدون : " أهم الخطط السلطانية والرتب الملوكية "[٣] .

وقد ذكر الوزير فى القرآن الكريم مرتين :

الأولى : فى قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام : ﴿وَٱجْعَل لِّى وَزِيرًا مِّنْ

(١) سورة المائدة : آية ٢٠.

(٢) الأحكام السلطانية ، صـ٢٠٦.

(٣) المقدمة ، صـ٢٣٦.

أَهْلِي ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِى ﴿٣١﴾ وَأَشْرِكْهُ فِىٓ أَمْرِى ﴿٣٢﴾﴾[١] والثانية فى قوله تعالى : ﴿وَجَعَلْنَا مَعَهُۥٓ أَخَاهُ هَٰرُونَ وَزِيرًا﴾[٢] .

أما فى السنة النبوية فقد ورد لفظ الوزير فى مواضع متعددة وفى مناسبات مختلفة ، من ذلك قول الرسول ﷺ : « وزيراى من أهل السماء فجبرائيل ومكائيل ، وأما وزيراى من أهل الأرض فأبو بكر وعمر »[٣] وعن عائشة – رضى اللَّه عنها – أن النبى ﷺ قال : " إذا أراد اللَّه بالأمير خيرًا جعل له وزير صدق ، إن نسى ذكره وإن ذكر أعانه ، وإذا أراد به غير ذلك ، جعل له وزير سوء إن نسى لم يذكره ، وإن ذكر لم يعنه »[٤] .

وقد كانت وظيفة الوزير بمعنى المعاون مألوفة للصحابة – رضى اللَّه عنهم – ولذا قال أبو بكر للأنصار فى اجتماع السقيفة يوم وفاة الرسول ﷺ : " نحن الأمراء وأنتم الوزراء "[٥] أى نحن الحكام وأنتم تعينونا على أعباء الحكم وتساعدونا فى تدبير الأمور .

وقد قسم علماء النظام الإسلامى الوزارة إلى نوعين : وزارة تنفيذ ، ووزارة تفويض .

---

(١) سورة طه : آية ٢٩، ٣٢.

(٢) سورة الفرقان : آية ٣٥.

(٣) سنن الترمذى ، كتاب المناقب ، باب قول النبى للمرأة فإن لم تجدينى فأت أبا بكر (٥/٦١٦) والحديث ضعفه الألبانى فى ضعيف سنن الترمذى ، صـ٧٥٨، ط/ المكتب الإسلامى ، بيروت ، ط (١) ١٤١١هـ .

(٤) سنن أبى داود ، كتاب الخراج والإمارة ، باب فى اتخاذ الوزير (٣/١٣١) والحديث صححه الألبانى فى صحيح الجامع رقم (٣٠٢) .

(٥) العواصم من القواصم فى تحقيق موقف الصحابة بعد وفاة النبى ، لمحمد بن عبد اللَّه المعافرى المالكى (ت : ٥٤٣هـ) صـ. ٦١ ط/ دار الجيل ، بيروت ، ط(٢) ١٤٠٧هـ ، بتحقيق الدكتور محمد جميل غازى .

أما وزارة التنفيذ فهى التى تقتصر مهمة الوزير فيها على تنفيذ ما يأمره به الخليفة[١] فهو لا يتصرف برأيه واجتهاده وإنما يعرض الأمور على الخليفة ويتلقى أوامره ، فمهمته أشبه ما تكون بمهمة الوسيط بين الخليفة والشعب فالوزير هنا لا يتمتع بأى سلطة استقلالية ، ولا يعدو دور القائم بالوزارة أن يكون دور المعين على تنفيذ الأمور ، المنفذ لسياسة الإمام[٢] .

أما وزارة التفويض فهى التى يعهد فيها الخليفة إلى الوزير بالنظر فى شئون الدولة والتصرف فيها وتدبير الأمور وإمضائها على اجتهاده[٣] بغير رجوع إليه ، أى ينظر فى كل ما ينظر فيه الخليفة فهى وزارة تتمتع بسلطة استقلالية ، حيث يدبر القائم بها الأمور برأيه . والقاعدة العامة أن ولايته شاملة لجميع أعمال السلطة التنفيذية .

ونظرا لعموم ولاية وزارة التفويض فإن الماوردى لم يجز تعدد وزراء التفويض إلا بشرط وهو ألا ينفرد أى منهم بالتصرف[٤] بل لا يبرم من الأمور إلا ما يتم اتفاقهم عليه ، وفى هذه الحالة تكون الوزارة بينهم لا فى واحد منهم .

وبموجب القواعد والضوابط التى وضعها علماء النظام السياسى الإسلامى لهذه الوزارة فإنه يمكن أن تكون هذه الوزارة فى العصر الحاضر عبارة عن مجلس وزراء يمثله أحدهم ، ويكون الوزراء من حيث اشتراكهم فى النظر فى مجلس

---

(١) انظر : الأحكام السلطانية ، صـ٨٨ .

(٢) إن موقف الخليفة ووزارته فى هذا النظام يتشابه مع موقف رئيس الدولة ووزارته فى النظام الرئاسى على النحو المعروف فى النظم السياسية المعاصرة ونموذجه التطبيقى فى نظام الحكم فى الولايات المتحدة المريكية حيث يكون الوزراء مجرد مساعدين لرئيس الدولة يقتصر عملهم على تنفيذ سياسته والائتمار بأوامره ، ولذلك يسمون بالسكرتيرين أو بالأمناء ، وأرى أيضًا أن الخليفة يتشابه مع رئيس الدولة فى النظام الرئاسى من حيث أن كلا منهما يملك ممارسة السلطة التنفيذية قانونا وفعلا ، ويجمعان بين رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة ، فلا يوجد فى النظامين فصل بين رئاسة الدولة ورئاسة السلطة التنفيذية .

(٣) انظر : الأحكام السلطانية ، صـ٢٣ .

(٤) انظر : المصدر السابق ، صـ٢٨ .

الوزراء ، وزراء مفوضين على الاجتماع لا على الانفراد ، ويكونون من حيث تنفيذهم لقرارات مجلس الوزراء والخليفة أو فيما يمضونه من الأحكام أو يتخذونه من الإجراءات وزراء تنفيذ ومن حيث مباشرة كل منهم لاختصاص معين كأن يكون هذا للمالية وهذا للتعليم . . . . الخ يكون هذا نوع من التفويض المخصص .

وقد عرفت هذه التفويضات المخصصة وهذه الاجتماعات الوزارية فى النظام الإسلامى منذ عهد الدولة الأموية بالأندلس ، يقول ابن خلدون : " أما دولة بنى أمية فى الأندلس . . فأفردوا لكل صنف وزيرا ، فجعلوا لحساب المال وزيرا ، وللترسيل[١] وزيرا ، وللنظر فى أحوال الثغور[٢] وزيرا ، وجعل لهم بيت يجلسون فيه على فرش منضدة لهم ، وينفذون أمر السلطان هناك ، كل فيما جعل له ، وأفرد للتردد بينهم وبين الخليفة واحد منهم ، ارتفع عنهم بمعاشرة السلطان فى كل وقت ، فارتفع مجلسه عن مجالسهم وخصوه باسم الحاجب ولم يزل الشأن هذا إلى آخر دولتهم فارتفعت خطة الحاجب فى سائر الرتب "[٣] فكان أشبه برئيس الوزراء والقاعة التى يجتمعون فيها أشبه بقاعة مجلس الوزراء فى الوقت الحاضر .

ورغم الأهمية التى تحتلها وزارة التفويض والسلطة الواسعة التى تتمتع بها ، إلا أن مركز الخليفة وطبيعة سلطته ومضمونها لا يتغير فى هذا النظام عن نظام وزارة التنفيذ ، حيث يظل الخليفة محتفظا بكامل سلطاته وتظل ولايته هى الأصل المستمد من عقد الخلافة حيث يصبح بعقد الخلافة " تدبير الأمة إليه موكول وعلى اجتهاده محمول "[٤] .

---

(١) الترسيل : المراسلات والمكاتبات - راجع : أساس البلاغة ، الزمخشرى (١/ ٣٣٩) ط/ الهيئة العامة لقصور الثقافة .

(٢) الثغور : حدود الدولة - راجع : أساس البلاغة (١/ ٩٤) .

(٣) المقدمة ، صـ٢٣٩ .

(٤) الأحكام السلطانية ، صـ٢٦ .

أما ولاية وزير التفويض رغم عمومها فهى ولاية مشتقة من ولاية الخليفة وسلطته مستمده من سلطة الخليفة ، لذلك فإن الخليفة ملزم بالإشراف بنفسه على أمور المسلمين وتصفح أعمال الوزارة ، وتدبيرها لأمور الدولة ليقر منها ما وافق الصواب ويستدرك ما خالفه ، ويقوم اعوجاجها . كما أن الوزارة ملزمة بمطالعة الخليفة بما أمضته من تدبير وأنفذته من ولاية وتقليد ، وهى مسئولة أمامه عن جميع أعمالها .

ووزارة التفويض تمتاز بأن إعانتها للخليفة أكثر فاعلية ، وتتجلى فاعليتها عندما تزداد أعباء السلطة التنفيذية ومهامها ، وتكثر المشاكل التى تواجهها وتكون أكثر تعقيدا وتحتاج إلى دقة فى الأداء وسرعة فى الفصل .

ثانيا : ولاية الأقاليم فى النظام الإسلامى :

أما ولاية الأقاليم فهى ولاية عامة تماثل الوزارة من حيث الإنابة ومن حيث عموم النظر وتخالفها فى أنها مقصورة على بلد أو إقليم من أقاليم الدولة الإسلامية ، حيث يكون للوالى أو الأمير جميع الأمور المتعلقة بالبلدة أو الإقليم الذى تقلد إمرته .

وقد ميز علماء النظام الإسلامى بين نوعين من الولاة أو الإمارة على الأقاليم ، النوع الأول : إمارة الاستكفاء ، النوع الثانى : إمارة الاستيلاء .

أما إمارة الاستكفاء : فهى الوضع الطبيعى الذى يجب أن تكون عليه إمارة أو ولاية الأقاليم فى الدولة الإسلامية ، حيث يعهد الخليفة عن رضا واختيار إلى أحد المسلمين بشئون إقليم من أقاليم الدولة وتكون علاقة المعهود إليه بالخليفة علاقة طاعة وولاء يحكمها وضع قانونى يتمثل فى عهد الإمام للمستكفى الذى يجب عليه طاعة الإمام وتنفيذ أوامره وتعليماته والخضوع لرقابته وإشرافه[١] .

---

(١) انظر : المصدر السابق ، صـ٣١.

ويعتبر الأمير أو الوالى وزيرًا مفوضًا من قبل الخليفة ولكنه ذو اختصاص مكانى مقتصر على الإقليم المعين لرئاسته وتدبير شئونه . ونظرًا لشمول ولاية وزير التفويض كل أقاليم الدولة الإسلامية ، فإنه يعتبر سلطة أعلى فى السلم الإدارى من أمير أو والى الإقليم ، ومن ثم فإن لوزير التفويض سلطة الرقابة على ولاة الأقاليم وتصفح أعمالهم .

أما إمارة الاستيلاء فهى كما عرفها الماوردى : " أن يستولى الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها ، فيكون الأمير باستيلائه مستبدا بالسياسة والتدبير ، والخليفة بإذنه منفذا لأحكام الدين "[١] .

وقد ظهر هذا النوع من الولايات فى العصر العباسى الثانى بعد تفكك الدولة الإسلامية ، نتيجة لضعف شوكة الخليفة واستبداد الوزراء والقادة عليه ، مما أدى إلى استبداد كثير من الولاة أو الأمراء بما تحت أيديهم من ولايات وأعمال وانقلبوا من ولاة وعمال لدى الخليفة إلى ملوك وسلاطين كل فى حدود ولايته .

وقد وجد علماء النظام الإسلامى أنه من الواجب عدم تجاهل هذا الواقع والحكم ببطلانه كلية وترك الأمر فوضى ليحكمه واقع القوة والعنف دون الحد الأدنى من التنظيم بل إنهم بادروا بمواجهة هذا الواقع حرصا على وحدة الأمة الإسلامية وحفظا للقوانين الشرعية ، حيث استنبط العلماء أكبر قدر ممكن من القواعد لتنظيم العلاقة بين أمراء الاستيلاء والخليفة من ناحية وبينهم وبين الرعية من ناحية أخرى . وأهم هذه القواعد حفظ منصب الإمامة فى خلافة النبوة وتدبير أمور الأمة . وظهور الطاعة الدينية التى يزول معها حكم العناد وينتفى إثم المباينة .

وعلى هذا الأساس ظهر كثير من الولايات أو الدويلات المستقلة فى دولة الخلافة الإسلامية واعتبرت جزءًا من هذه الدولة .

---

(١) الأحكام السلطانية ، ص٣٥.

ثالثًا : تفويض السلطة وتركيزها فى النظام الإسلامى

الحقيقة أن الدولة تتبع فى تنظيم بنائها الإدارى أحد أسلوبين ، إما أسلوب المركزية الإدارية أو أسلوب اللامركزية الإدارية .

فالمركزية تعنى : تركز السلطة فى يد هيئة واحدة هى الحكومة المركزية فى العاصمة ، وتحتكر هذه الهيئة سلطة مباشرة العمل دون مشاركة هيئات أخرى .

أما اللامركزية الإدارية فهى : أسلوب من أساليب التنظيم يحقق تعدد السلطات الإدارية فى الدولة وذلك عن طريق مشاركة الهيئات المحلية للحكومة المركزية فى أداء الوظيفة الإدارية بصورة مستقلة تحت رقابة الدولة(١) .

وتأسيسًا على ما تقدم من حديث عن الوزارة والإمارة نستطيع القول بأن النظام الإسلامى لم يأت فى هذا الموضوع بنصوص ثابتة تحدد لنا هويته ، وإنما كان التطبيق يقترب من المركزية أحيانا ويتباعد عنها أحيانا أخرى وفقا لظروف المجتمع ومقتضيات العصر مع مراعاة صالح الجماعة المسلمة . وقد أدى ذلك إلى اختلاف نظرة المفكرين المعاصرين للنظام الإسلامى من هذه الوجهة اختلافا بينا ، فبينما يصف بعضهم نظام الحكم والإدارة فى الإسلام بأنه كان نظاما مركزيا متطرفا تسيطر فيه السلطة المركزية فى العاصمة على أزمة ومقاليد الأمور فى أنحاء الدولة الكبيرة(٢) .

نرى البعض الآخر يجزم بأن نظام السلطة فى دولة الراشدين ومن بعدهم كان نظاما لا مركزيا تترك فيه السلطة المركزية للولاة أكبر قدر من الحرية فى تسيير

---

(١) انظر : الإدارة العلمية ، د/ زكى هاشم ، صـ١٣٨، مكتبة شمس ، القاهرة ، ط (١) ١٩٧٦م .

(٢) انظر : عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ، د/ سليمان الطماوى ، صـ٢٨٧، ط/ دار الفكر العربى ، الطبعة الثانية .

شئون الولايات[١] .

والواقع أن النظام الإسلامى فى أى فترة من الفترات نظام مرن فهو قد يقترب من المركزية فى بعض الأحيان ، خاصة فى فترات قوة الخلافة وسيطرتها . ولكنه لا يوصف بأنه نظام مركزى متطرف . وهو يقترب من اللامركزية جدا فى فترات ضعف الخليفة وسيطرة الولاة ، حتى أنه خرج فى كثير من الأوقات عن إطار اللامركزية إلى مرحلة الاستقلال التام أو شبه التام الذى لا ترتبط فيه الولايات بالعاصمة إلا برباط روحى[٢] . وهو الذى عبر عنه علماء النظام السياسى الإسلامى قديما باصطلاح إمارة الاستيلاء التى تحدثنا عنها .



(١) انظر : الإدارة فى الإسلام ، د/ أحمد إبراهيم أبو سن ، صـ ١٤٠ ، وما بعدها ، ط/ مكتبة وهبة .

(٢) تجدر الإشارة هنا إلى أن الكتب المتخصصة تزخر بدراسة وافية لهذا الموضوع ومن هذه المؤلفات :

- الإدارة الإسلامية فى عز العرب ، د/ محمد كرد على ، مطبعة مصر ١٩٣٤م .
- النظم الإدارية والمالية فى الدولة العربية الإسلامية منذ حكومة الرسول ﷺ بالمدينة حتى نهاية الدول الأموية ، فرج الهونى ، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة ١٩٧٦م .

المطلب الثانى : أسلوب تطبيق قيام نظام الخلافة فى العالم الإسلامى المعاصر

أولًا : قيام نظام الخلافة فى العصر الحاضر :

إن الإسلام حين يدعو الناس إلى ربهم لا يكتفى منهم باعتناق فكرته ، أى لا ينشئ كيانات فردية فحسب بل يجمع هذه الكيانات فى إطار كيان جمعى ملتئم هو كيان ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ تجمعهم رابطة واحدة هى رابطة الأخوة الإسلامية ، ويشكلون أمة واحدة من دون الناس هى الأمة الإسلامية ، ويدبر أمرهم وينفذ شريعتهم حاكم واحد هو الخليفة ، وسلطة تنفيذية واحدة هى حكومة الخلافة ، وأن قوة المسلمين وعزتهم مرتبطة بهذه الوحدة .

وإقامة الخلافة الإسلامية وتولية خليفة للمسلمين واجب شرعى يقع على عاتق الأمة الإسلامية ، وهى من أعظم واجبات الدين وأهمها ، لأن عليه يتوقف سائر الواجبات فهو العماد والقطب الذى تدور عليه الرحى .

وأرى أن قيام نظام الخلافة الإسلامية فى عصرنا هذا ليس أمرًا مستحيلا ، ولا حرج فيه كما يرى البعض(١) الذين يعلقون استحالة قيامه على المزاعم الآتية :-

١- إنه يستحيل أن يَجْمع - الآن - فرد فى شخصه بين الصفات ذات الصبغة الدينية وبين الصفات ذات الصبغة السياسية التى تتطلبها مهام الحكم فى هذا العصر .

٢- إنه من المحال أن تكون لفرد واحد الرئاسة العامة لجميع المسلمين فى كافة الأقطار ، كما تستلزم الخلافة .

٣- إن البيئة التى نجح فيها نظام الخلافة ، لا يتوفر أى عنصر من عناصرها فى عصرنا الحاضر .

---

(١) يرى الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى - والقلة التى تبعته فى رأيه - أن قيام نظام الخلافة فى عصرنا الحاضر هو ضرب من ضروب المحال ، أو أنه يؤدى - على الأقل - إلى الحرج الذى رفعه الإسلام عن المسلمين - مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة ، صـ١٦٢، صـ١٦٤، ط/ منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ط (٤) ١٩٧٨م .

وأرد على هذه الشبهات بالآتى :-

• بالنسبة لاستحالة توافر الصفات ذات الصبغة الدينية والصفات ذات الصبغة السياسية فى شخص واحد ، هذا القول يبعد كثيرًا عن الحقيقة لأن الأمة الإسلامية فى جميع أقطارها غنية بالشخصيات الفذة التى تجمع بين هذه الصفات جميعًا . ولو افترضنا جدلا أن هناك من تتوافر فيه جميع الشروط دون شروط الاجتهاد ، فإنه يمكن أن يستعين بأهل الاجتهاد ، لأن الضرورات تبيح المحظورات والضرورة تقدر بقدرها ، فلا يمكن تعطيل فرضية الخلافة لهذا السبب بأية حال من الأحوال .

• وبالنسبة لاستحالة تولى فرد واحد الرئاسة العامة لجميع المسلمين فى كافة الأقطار بسبب حب الرئاسة عند الكثير من الحكام وغير ذلك من الأسباب . فأرد على ذلك : بأن هذه الاستحالة لا وجود لها ، إذا كانت الخلافة هى مطلب جماهير الأمة الإسلامية التى تنادى الآن فى جميع أقطارها بضرورة تطبيق النظام الإسلامى ، بعد أن أصبحت معظم دساتيرها تنص على أن الإسلام دين ودولة ، وأن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع فيها . كما أن اتساع رقعة الدولة الإسلامية لن يكون عائقا بعد تطور وسائل الاتصالات الحديثة بأجهزة الاتصال المباشر الفورى ، التى تنقل الرسائل الشفوية والمكتوبة فورًا من أقصى الكرة الأرضية إلى أقصاها ، كما تُنقل الإذاعات المرئية والمسموعة فى الحال عبر الأقمار الصناعية إلى أى بقعة فى العالم .

• أما بالنسبة للشبهة الأخيرة ، وهى عدم توافر أى عنصر من عناصر البيئة الإسلامية – التى نجح فيها نظام الخلافة – فى عصرنا الحاضر . فذلك مردود عليه بأن الخلافة الإسلامية لا تقوم طفرة واحدة ، وإنما عن طريق التدرج والسير خطوة خطوة نحو الهدف المنشود . وأولى هذه الخطوات إقامة مجتمع إسلامى صحيح ، فى كل بلد إسلامى ، يكون عماده الأسرة المسلمة ، أساسه الأمر بالمعروف

والنهى عن المنكر ، والإيمان باللَّه ، والتواصى بالحق والتواصى بالصبر .

إن نظام الخلافة الإسلامية نظام فريد له ذاتية خاصة مستمدة من تشريع إلهى ، وهو فرع من عقيدة كلية وجزء من تنظيم إسلامى شامل ترتبط جميع أجزائه ارتباطا محكما فى منظومة هادفه وترتيب ذى مغزى ، ومن ثم ، فهو ليس مجموعة قواعد عامة أو أسس سياسية مجردة يمكن تطبيقها فى أى مجتمع ، وإنما هو يفترض وجود مجتمع إسلامى تهيمن عليه شريعة الإسلام وتحكمه فى جميع أوجه نشاطه الخاصة والعامة .

ولا يخفى على الأمة الإسلامية فى وقتنا المعاصر أن أعدائها كثيرون ويتربصون بها الدوائر كما لا يخفى عليها أن هذا العصر الحاضر يتطلب دولا كبرى ، فمشكلات اليوم لا يمكن حلها فى الحدود الضيقة للدول الصغيرة ، وعلاج المسائل الاقتصادية المعقدة ، والمنازعات الدولية المتعددة يستحيل أن يتم إلا على مستوى عال وفى نطاق الدول الكبرى .

وإذا كانت الدول الإسلامية هى الآن متفرقة إلى دول مستقلة عن بعضها البعض ولا ترتبط برباط خاص بها ، وإذا كانت أحوالها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية متغايرة على نطاق واسع فليس معنى هذا كله أن الأوضاع التى تلابس الجماعة الإسلامية سوف تستمر ثابتة على هذا النحو فالمستقبل يحمل التغيير دائما فى طياته .

فكل ما يعنى النظام الإسلامى أن تكون أحكام الإسلام منفذة وأن يكون المسلمون فى مشرق الأرض ومغربها ومع تعدد الأقاليم يدًا واحدة على من سواهم ، أى على أعدائهم الذين يناهضونهم ويتحدونهم ، وأن تكون هناك طاعة وتعاون وتساند بين الجميع .

ثم إلى جانب هذه الأمور وليشرف عليها كلها لابد أن يكون هناك منصب أو

هيئة تمثل وحدة الأمة العامة ، وتحقق المصالح المشتركة للدول كلها التى يتألف منها العالم الإسلامى ، وتكون لها القيادة العامة . وبذلك يتحقق الأصل العظيم الذى طلبه الإسلام وهو الاتحاد بين المسلمين جميعا ، حيث قال اللّه تعالى : ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾(١) وهذه هى حقيقة الخلافة نيابة عن الرسول ﷺ فى قيادة أمته.

ثانيًا : منظمة الدول الإسلامية كتحقيق لمعانى الخلافة :

نجد فى المشروع الذى قدمه الدكتور محمد ضياء الدين الريس ، من أجل إحياء نظام الخلافة مناصرة لهذا الاتجاه ، حيث اقترح تشكيل ما أسماه " منظمة الدول الإسلامية " تكون منظمة دائمة وهيئة عامة ذات سيادة ولها صفة دولية ، وتسير أمورها بالشورى وقيادتها جماعية ، وقراراتها واجبة التنفيذ .

* تشترك فيها كل الدول الإسلامية ، بأن ترسل كل دولة مندوبا دائما لها لدى المنظمة وينبغى أن يكون ممن يجمعون بين الثقافة السياسية والثقافة الإسلامية . وتختار الدول سكرتيرا عاما للمنظمة يمكن أن يلقب بلقب "المدير" أو "المراقب" ويكون من خير رجال الأمة علما ودينا .

* يكون للمنظمة " جمعية عمومية " تعقد دورة لها كل عام ، أو كلما اقتضت الظروف ، يرأسها بالتناوب مندوبو الدول الإسلامية : رئيس لكل دورة . ويجوز أن تعقد الجمعية على مستوى رؤساء الحكومات أو وزراء الخارجية فى نطاق نظامها لمعالجة القضايا والمسائل الخطيرة .

* وإلى جانب الجمعية العمومية يوجد " مجلس تنفيذى " يشكل من عدد محدود من الأعضاء لا يزيد على عشرة تنتخبهم الجمعية العمومية ، يكون بمثابة لجنة تنفيذية ، يجتمع مرة كل شهر بصفة عادية ، ويتحتم أن ينعقدعلى الفور إذا

(١) سورة آل عمران : آية ١٠٣ .

طلبت ذلك أية دولة ، وتشمل اختصاصاته جميع المسائل المشتركة المتعلقة بالدول الإسلامية ، وترفع إليه المشاكل العاجلة ، فله حق إصدار القرارات فيها . ويحول القضايا غير المستعجلة إلى الجمعية العمومية ، ويؤخذ الرأى بالاتفاق ، أو بالأغلبية إذا حدث خلاف .

* وينبغى أن يكون هناك من يمثل وحدة الأمة الإسلامية أمام العالم الخارجى ، ويمكن للمنظمة أن تختار من يمثل هذه الوحدة من أفضل رجالها ، لكن تكون صفته الحقيقية أنه نائب عن المنظمة أو مُعيّن من قبلها ، وليس رئيسا ، وليست له صفة سيادة ولا سلطة تنفيذية له ، وإنما هو بمثابة الأب الروحى الذى يعبر عن الشعور العام للمسلمين ، ويعمل بالتعاون مع المنظمة لتنفيذ قراراتها ، كما أنه يكون ممثل الأمة أو الإسلام أمام الأمم والهيئات الخارجية .

أما الوصف أو اللقب الذى يعطى له فيكون بعيدا عما يفهم منه معنى الرئاسة أو السيطرة ، فيسمى مثلا نائب أو كيل أو أمين الأمة الإسلامية . فهو ليس الخليفة ، لأن الخلافة انتقلت إلى المنظمة العامة ، أما هو فوكيل عن المنظمة . والمنظمة هى التى تعينه لمدة محدودة : سبع أو عشر سنوات مثلا ، ثم تعين غيره ، ولها حق تغييره فى خلال المدة ، إذا وجدت أسبابا تقتضى ذلك . ويمكن أن يكون وكيل أو أمين الأمة الإسلامية هذا ، أحد رؤساء الدول الإسلامية العاملين لخدمة الإسلام وتحقق مصالحه ، وذلك حتى يمكن أن يضع إمكانيات دولته فى خدمة المنظمة العامة .

*** ويكون للمنظمة لجان عامة دائمة :**

اللجنة الأولى : لجنة الشئون السياسية ، ويمكن أن يعتبر المجلس التنفيذى هو هذه اللجنة لأن نشاطه سيكون أكثره سياسيا وإما أن تشكل لجنة خاصة بهذه الشئون .

اللجنة الثانية : هى اللجنة التشريعية أو القانونية . وهذه تؤلف من العلماء :

أى المتخصصين فى القانون الإسلامى والثقافة الإسلامية ، ورجال القانون العام الدراسين أيضًا للشريعة الإسلامية ، والجميع من المعروفين بحسن إسلامهم . فهذه اللجنة تستشار فى التشريعات أو القرارات التى يراد إصدارها ، وتستفتى فى المسائل الدينية . وتقدم أيضًا اقتراحات فيما يتصل بكل ذلك إلى الجمعية العمومية أو لجنتها التنفيذية .

واللجنة الثالثة : هى اللجنة العسكرية . وهى تتألف من كبار الخبراء والقادة العسكريين فى الأمة . ومهمة هذه اللجنة على أكبر جانب من الأهمية ، لأنها تنظر فى مسائل الدفاع وشئون الحرب والتنظيم وإعداد وسائل القوة فهى إذن تقوم بواجب خطير للأمة الإسلامية ويجب أن تعمل الدول الأعضاء على تنفيذ قراراتها بروح التعاون والإخلاص والاتحاد .

واللجنة الرابعة : هى اللجنة الثقافية الاجتماعية ، فهذه يشمل اختصاصها جوانب عديدة فهى تختص بمسائل التعليم ووسائل الثقافة من كتب وصحف ومحاضرات وتوجيه أجهزة الإعلام . فتعمل اللجنة على أن تكون هذه الأمور كلها - ولا سيما التعليم والإعلام - متفقة مع الروح والأهداف الإسلامية . كما أن هذه اللجنة تهتم بحماية المجتمع الإسلامى فى كل هذه الدول من الناحية الأخلاقية ، فتقترح أن توصى بالتشريعات اللازمة لحماية هذه المجتمعات من أخطار الرذيلة الناتجة عن التقليد الأعمى لبعض المجتمعات ، ومن الدعايات السامة التى يبثها أعداء الأمة الإسلامية للترويج للمفاسد والفجور والانحلال لإضعاف قوى الأمة المعنوية والروحية .

واللجنة الخامسة : هى لجنة الدعوة الإسلامية ويعهد إليها بنشر الإسلام فى الخارج .

* أما مقر المنظمة فيمكن أن يكون فى أية دولة إسلامية ويترك للدول الأعضاء أن تختاره .

* وتكون قرارات المنظمة ملزمة للدول الأعضاء ليس فقط من الوجهة القانونية بل أيضًا من الناحية الدينية ، لأن الخروج على هذه القرارات يكون خروجًا على الجماعة ومحادة للرأى العام الإسلامى أو اتباعا لغير سبيل المؤمنين .

* فهذه المنظمة بمؤسساتها ولجانها تحقق معانى الخلافة ولكن فى صورة حديثة فى صورة شورية جماعية منظمة قائمة على فكرة التخصص وتوزيع الأعمال والمشاركة فى الرأى(١) .

ثالثًا : الاتحاد الفيدرالى(٢) لتكوين الولايات المتحدة الإسلامية :

الأمر الذى لا مرية فيه أن هذه المنظمة تعد خطوة مهمة على طريق الوحدة الإسلامية لكن ليست هى نهاية المطاف فقد تم تكوين العديد من المنظمات والهيئات والمؤسسات الدولية الإسلامية التى تعمل على دعم التعاون والتضامن بين المسلمين فى جميع المجالات ، كما تهتم بشئون المسلمين فى شتى بقاع الأرض وتسعى لحمايتهم وتلبية متطلباتهم بقدر ما تستطيع ، كما تدافع عن الإسلام ضد أعدائه وتعمل على نشره(٣) . ولكن العالم الإسلامى فى حاجة أكيدة إلى ما هو

---

(١) انظر : الإسلام والخلافة فى العصر الحديث ، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم ، للدكتور محمد ضياء الريس ، صـ٣٦٣: صـ٣٧٠، طبعة مكتبة دار التراث القاهرة .

(٢) الاتحاد الفيدرالى : " دولة تجمع عدة دول زالت سيادتها الخارجية ولم يبق لها من سيادتها الداخلية سوى النذر القليل فيصبح للحكومة المركزية حق توحيد التشريع فى كل دول الاتحاد ، ولهذه الدولة مجلس تمثل فيه جميع الدويلات أعضاء الاتحاد ، وهو دولة فوق سائر الدول الأخرى إذ ينتزع منها سيادتها ويركزها لديه فهو يعتبر وحده دولة ، أما سائر الوحدات السياسية الأخرى المكونة له فلا يبقى لها من الدولة سوى الشكل فقط حيث انقضت سيادتها الخارجية إلى حد العدم " - تاريخ النظم السياسية والقانونية ، د . زكى عبد المتعال صـ٧٠، مطبعة نورى القاهرة ١٩٣٥م . ولمزيد من التفصيل راجع : الاتحاد الفيدرالى دراسة مقارنة ، د/ فتوح محمد عثمان ، بحث منشور فى مجلة العلوم الإدارية - صـ٨٨: صـ١٠١، عدد يونيو ١٩٨٨م .

(٣) من أهم هذه المنظمات رابطة العالم الإسلامى التى تأسست عام ١٩٢٦م ، ومنظمة المؤتمر الإسلامى التى تأسست عام ١٩٦٩م ، والندوة العالمية للشباب الإسلامى التى تأسست عام ١٩٧٢م .

أقوى من ذلك ، إنه فى أشد الحاجة إلى تكوين دولة إسلامية واحدة تحمل اسم " الولايات المتحدة الإسلامية " وتكوين هذه الدولة ليس من شطحات الخيال ولا أمنية من نسيج الأحلام وإنما هى حقيقة علينا أن نعيشها ونتعايش معها .

ولا يخامرنى شك فى أنه لو أمكن فى المستقبل للدول الإسلامية أن تقيم من جديد تلك الدولة الإسلامية الجامعة ، فإن النظام الفيدرالى هو النظام الذى يتوائم ويتفق مع أوضاع هذه الدول . حيث تختفى فى هذا النظام الشخصية الدولية لكل الدول الأعضاء ، وتحل محلها شخصية دولية واحدة ذات منعة وقوة هى شخصية دولة الخلافة الإسلامية القادرة على تحمل أعباء الخلافة ومسئولياتها وتتحول الدول الأعضاء إلى دويلات وتصبح الدولة الاتحادية المركزية " دولة الخلافة الإسلامية " هى الدولة الوحيدة الممثلة للجميع حيث تتمتع بكل مظاهر السيادة الخارجية كما يكون لها جزء من السيادة الداخلية لكل ولاية .

وهذا النظام الذى كان يسود الدولة الإسلامية فى عصور الإسلام الأولى ، وهو النظام الذى يوفق بين عاطفتى الاتحاد والاستقلال كلتيهما ، وهو الذى يتسنى تطبيقه بنجاح على دول العالم الإسلامى الذى يمتد فى أقاليم شاسعة ، ويضم شعوبا مختلفة من نواح متعددة .

ومن يتأمل الأوضاع الدولية المعاصرة يرى أن دولة الولايات المتحدة الأمريكية تبرز بوصفها العملاق الذى يسود كل التجمعات الإنسانية الأخرى ، وهذه الدولة الكبيرة يقوم تكوينها الاجتماعى على أساس يشبه إلى حد كبير الأساس الذى قامت عليه الدولة الإسلامية المتحدة . فالولايات المتحدة الأمريكية تضم فى اتحادها خمسين دولة ، وتضم شعوبا من أصل مختلف ولون مختلف ، وعقيدة دينية مختلفة ، ولكنها جميعا تربطها وحدة الدولة الأمريكية ووحدة المصالح ، ووحدة الأهداف فى الدولة .

وقد كان الاتحاد السوفيتى سابقا يضم ست عشرة جمهورية ، ويضم أكثر من مائة قومية مختلفة ولكنها جميعا تربطها رابطة الأخوة فى العقيدة الاجتماعية ، وفى النظام السياسى للدولة .

ولقد أدركت دول أوربا خطر هذا الوضع ، ولذلك فهى تحاول أن تتجمع فى صورة تهدف إلى تكوين تنظيمات تماثل التنظيمات الأمريكية كى تتمكن من أن تقوم بدور فعال أمام القوة الهائلة للولايات المتحدة الأمريكية . ولقد حققت بالفعل خطوات فى هذا السبيل حتى وصلت إلى ما يسمى بدول الاتحاد الأوربى .

والأمة الإسلامية لديها زاد كبير من الحضارة والتجارب الواسعة فى كافة شئون الحياة ولقد مرت بمراحل تاريخية عديدة تدرجت فيها من العظمة والسعة والسمو ، إلى الانحلال والتدهور والخضوع الاستعمارى . ولا شك أن آفاق التقدم الحضارى والعلمى والسياسى والثقافى متسعة أمامها الآن . وهى قادرة على السير نحوها ومواجهة تحدياتها ، إذا هى استطاعت أن تعبئ مواردها وطاقاتها الهائلة .

ويقوم الاتحاد المركزى أو النظام الفيدرالى على عدة أسس للوحدة تتمثل فى عدة من المظاهر سواء على الصعيد الدولى الخارجى أو فى الميدان الداخلى :

أما أسس الوحدة فى النظام الفيدرالى على الصعيد الدولى الخارجى فتتمثل فى :

١- يقوم الاتحاد المركزى على أسس وحدة الشخصية الدولية ، فدولة الاتحاد هى المتمتعة بحق التمثيل الدبلوماسى وعقد المعاهدات وإعلان الحرب وإنشاء العلاقات التجارية والثقافية وغيرها من العلاقات الدولية - أى هى المتعاملة مع دول العالم فى جميع المجالات .

٢- تظهر رعايا الدولة الاتحادية كشعب واحد يتمتع بجنسية واحدة هى جنسية دولة الاتحاد .

٣- يقوم الاتحاد المركزى على إقليم موحد يمثل الكيان الجغرافى للدولة

الاتحادية فى مواجهة العالم الخارجى ويتكون من مجموع أقاليم الدويلات المكونة للاتحاد .

أما أسس الوحدة فى الميدان الداخلى فتتمثل فى :

١- **الدستور الاتحادى** : وهو يمثل حجر الزاوية والأساس القانونى الذى تقوم عليه الدولة الاتحادية . وينظم دستور الاتحاد علاقات الأعضاء بعضهم ببعض كما يبين اختصاصات الحكومة المركزية والحكومات المحلية عادة . وفى غالب الأحيان يفرض الدستور الاتحادى قيودا معينة على الولايات الداخلية فى الاتحاد تلتزم بها ولا تستطيع مخالفتها .

٢- **السلطة التشريعية الاتحادية** : وتتكون من مجلسين كقاعدة عامة :

الأول : هو مجلس الشعب الذى يمثل الشعب فى مجموعه وينتخب نوابه بما يتناسب مع مكانة كل ولاية بالاقتراع العام المباشر فى كثير من الدول الاتحادية .

الثانى : هو مجلس الولاية ويتشكل من عدد متساو من ممثلين لكل ولاية بصرف النظر عن مساحة كل منها أو ثقلها أو عدد سكانها .

٣- **السلطة التنفيذية الاتحادية** : تتكون من رئيس الدولة والحكومة الاتحادية ، ونظرًا لأن معظم الدول تأخذ بالنظام الجمهورى فإن رئيس الدولة ينتخب عن طريق شعب الدولة الاتحادية فى مجموعه سواء بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة ، وتتولى الحكومة الاتحادية تنفيذ القوانين والتشريعات الصادرة من البرلمان الاتحادى وإصدار القرارات الاتحادية وتنفيذها فى جميع أنحاء الدولة بصرف النظر عن الحدود الإقليمية للولايات . . . . إلخ .

٤- **السلطة القضائية الاتحادية** : وتتولاها محكمة عليا اتحادية قد يعاونها بعض المحاكم الاتحادية التى تتوزع فى أنحاء الدولة الاتحادية ، وتتلخص مهمة المحكمة العليا الاتحادية فى الفصل فى المنازعات التى تهم الدولة بصفة عامة ،

وفيما يثور بين الدولة الاتحادية والولايات من خصومات ، وكذلك الفصل فى دستورية القوانين المطعون فيها أمامها ، ويعتبر وجود محكمة دستورية أمرا ضروريا فى الدولة الاتحادية لمراقبة دستورية القوانين الاتحادية التى تصدرها الولايات .

ومن الدول التى نشأت نتيجة لهذا الاتحاد بالإضافة إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، سويسرا ، ألمانيا ، يوغسلافيا ، المكسيك ، البرازيل ، جنوب أفريقيا ، الإمارات العربية المتحدة[١] .

وأرى أن ذلك هو الأسلوب المناسب لتطبيق نظام الخلافة الإسلامية فى العصر الحاضر إذ يمكن فى إطاره التوفيق بين مبدأ وجوب وحدة الخلافة الإسلامية وبين رغبة كل إقليم فى المحافظة على استقلاله الذاتى بقدر الإمكان ، وذلك بحصر هذه الرغبة فى أضيق نطاق ممكن بحيث تقتصر على تصريف الشئون الداخلية البحتة التى لا تهم غير المسلمين المقيمين فى هذه الولاية . وليس فى ذلك تعارض مع نظام الخلافة الإسلامية[٢] .

وأقدم الآن هذه الأفكار إلى رؤساء الدولة الإسلامية فهم الذين يملكون التنفيذ ، وإلى علمائها فهم الذين يقدرون على الدعوة والتوجيه لكى يبحثوه ويعملوا على تحقيقه ، فإذا نهضوا بذلك فقد أدوا الواجب الذى يفرضه عليهم الدين ، وأسدوا خدمة جليلة لأمتهم يسجلها لهم التاريخ بالفخر .

---

(١) راجع فى شأن الاتحاد المركزى أو الفيدرالى على سبيل المثال :
- التجربة الاتحادية الأمريكية وقيمتها للوحدة العربية ، د/ محمد أنور ، الأنجلو المصرية ١٩٧٤م .
- رئيس الدولة فى النظام الفيدرالى ، د/ محمد فتوح ، صـ ٣٨٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م .

(٢) راجع : التنظيم الإدارى بين المركزية واللامركزية دراسة مقارنة ، د/ مصطفى مرسى ، ط/ الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٢م .
أقاليم الدولة الإسلامية بين المركزية السياسية واللامركزية الإدارية ، د/ مسعود مصطفى ، صـ ١١١ : ١٣٠ ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٠م .



الفصل الثالث

أداة إسناد السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي

المبحث الأول :
البيعة وسيلة إسناد السلطة التنفيذية للحاكم فى النظام الإسلامى

النظام الإسلامى يقوم على الرضا وحرية الاختيار

لما كان كل مجتمع ينقسم إلى فئة حاكمة وأخرى محكومة فمن الطبيعى أن تقع الفئة الحاكمة على رأس الكيان السياسى للمجتمع ، فتكون منه بمثابة الرأس للجسد ، وعلى ذلك فهى ليست منفصلة عنه وإنما هى بمثابة الجزء من الكل ، لكنه الجزء الأعلى الذى يفكر له ويعمل على تنظيمه ، ولذلك لا يتصور للفئة الحاكمة أن تكون غريبة عن المجتمع ، ولأنها ليست كذلك فلا يتصور أن تقوم فيه فرض جبر عليه من دون إرادة منه ولا اختيار .

وتعد سلطة الفئة الحاكمة من المناصب التى لها خطورتها وأهميتها وأثرها الواضح على الفرد وعلى المجتمع ، وهى فى الدولة الإسلامية أشد أهمية وأبعد أثرا ، لأنها تضيف فوق مهامها التقليدية مهمة حفظ الدين وحراسته من كيد الكافرين وعبث المنحرفين .

فالسلطة الحاكمة إذن لابد لها من أداة تنصيب يحقق لها وجهها الشرعى والسياسى عند الممارسة .

وقبل أن أشير إلى وسيلة تنصيب الحاكم المعتبرة فى الإسلام ، علينا ابتداء أن نكشف عن حقيقة ثابتة فيه مؤداها أن ما من شىء فيه يقوم على الفرض والجبر والإكراه ، وإنما كل شىء فيه يقوم على الإقناع والرضا وحرية الاختيار ، ولا أدل على ذلك من أن العقيدة ذاتها لا تقوم على الإكراه ، يقول الحق تبارك وتعالى : ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾[1] ويقول سبحانه : ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[2]

---

(١) سورة البقرة : آية ٢٥٦ .

(٢) سورة الكهف : آية ٢٩ .

والمشيئة هنا تعنى الاختيار بين الإيمان والكفر بعدما تبين الرشد من الغى ، وإذا كان ذلك واقع فى أمر العقيدة فلا محالة واقع فيما دون العقيدة .

كما يؤكد لنا الرسول ﷺ ضرورة الرضا بالحاكم وحب الناس له فيقول : « خيار أئمتكم الذين تُحبونهم ويُحبونكم ويُصلون عليكم وتصلون عليهم ، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم »[١] ومؤدى ذلك لزوم رضى المأمومين بالإمام وحبهم له ، وحب الناس لإمامهم فى الإسلام إنما هو الحب فى اللّه لا حب الهوى والغرض الكاشف عن الرياء والنفاق المؤدى لهلاك الإمام والرعية معا .

وهذا الحب والرضا بالحاكم لا يتأتى إلا بعد الاقتناع به والثقة فيه ، وحين يتم للرعية ذلك السند النفسى بعيدا عن الكره والإكراه يتم اختياره عن طواعية أى تتم البيعة له بالإرادة الحرة .

واختيار الشعب لحاكمه يعنى البيعة له . والبيعة تجد أساسها الشرعى فى مبدأ الشورى ، لأن الشورى من نقطة انطلاقها الجوهرية (وهى الحرية) تعنى حرية الرأى بعيدا عن الفرض والضغط والإكراه .

فالبيعة فى النظام السياسى الإسلامى تشكل ركيزة أساسية فى مسألة إسناد السلطة السياسية كما أن البيعة عرفا سياسيا حتميا لأى طريقة متبعة فى استلام السلطة .

البيعة فى القرآن والسنة

البيعة فى اللغة : الصفقة على إيجاب البيع وعلى المبايعة والطاعة[٢] .

أما فى الاصطلاح فيقول ابن خلدون : " اعلم أن البيعة هى العهد على الطاعة

---

(١) صحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، باب خيار الأمة وشرارهم (٣/ ١٤٨١) .

(٢) انظر : لسان العرب (٨/ ٢٦) .

كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر فى أمر نفسه وأمور المسلمين ، لا ينازعه فى شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه من الأمر فى المنشط والمكره "(١) .

ويقول ابن خلدون : " إنهم كانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم فى يده تأكيدا للعهد ، وأشبه ذلك فعل البائع والمشترى فسمى بيعة مصدر باع وصارت البيعة مصافحة بالأيدى . وكان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الأيمان كلها ، لذلك سمى هذا الاستيعاب أيمان البيعة "(٢) .

وقد وردت البيعة فى القرآن الكريم فى ثلاثة مواضع : مرتين فى سورة الفتح ، ومرة ثالثة فى سورة الممتحنة . والذى عليه علماء التفسير أن سورة الفتح متأخرة فى النزول عن سورة الممتحنة . وعلى هذا أرى أن أبدأ بما جاء فى السورة المتقدمة . قال سبحانه : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾(٣) .

وعرفت هذه الأية باسم آية بيعة النساء . ونلاحظ أن الخطاب وجه فيها من اللّه تعالى إلى رسوله بصيغة الأمر فى قوله : " فبايعهن " ولم يرد الحكم فيها بصيغة الاستحسان أو أنه " لا جناح " أو أمثال ذلك مما ورد فى القرآن الكريم . وفى هذا تكريم للمرأة ورفع لشأنها ، وإيجاب لاستقلال ذاتها عن الرجل فى الشئون العامة ، كما نقول فى هذه الأيام . والآية فى حد ذاتها مظهر جليل آخر من مظاهر عناية القرآن بالمرأة المسلمة ، وتقرير شخصيتها ، وأهليتها للتكليف والخطاب والتعامل استقلالا ، مما فيه معنى تقرير كونها ركنا فى الدولة الإسلامية ، كالرجل سواء بسواء .

(١) المقدمة : صـ٢٠٩ .

(٢) المقدمة : صـ٢٠٩ .

(٣) سورة الممتحنة : آية ١٢ .

وتضمنت الآية ، بما فيها من عموم النص ، وجوب إعطاء الحقوق العامة للمرأة ، كما أعطيت للرجل وإنى لأرى فيها وجوب إقرار حق المرأة فى الانتخاب ، لأن البيعة لم تحمل فيما بعد عهد النبوة إلا معنى الانتخاب كما سنرى . ذلك بأنه إذا كان القرآن قد أوجب بيعتها فى موضوع الإيمان ، واتباع الأوامر ، واجتناب النواهى ، فإن بيعتها فى الشئون السياسية أولى فى الوجوب . ونخلص إلى القول بأن الإسلام أول من أعطى المرأة حق الانتخاب[١] .

أما آيتا سورة الفتح فقد جاء فى الأولى منهما : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٠﴾﴾[٢] .

وجاء فى الثانية ﴿۞ لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾﴾[٣] .

وقد قال المفسرون وعلماء أسباب النزول : أن هاتين الآيتين نزلتا حينما كان الرسول مع صحابته فى الحديبية ، وحاولت قريش منعهم سنة ست للهجرة فى ذى القعدة من أداء العمرة ، ثم صالحها الرسول على عهد معروف فى كتب السيرة ، غير أنه ﷺ أخذ بيعة ممن تبعه خلال فترة المفاوضات على مناجزة قريش الحرب

---

(١) راجع فى هذه المسألة الكثير من الدراسات التى بحثتها باستفاضة ومنها :
• الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام مع مقارنة بالأنظمة الحديثة ، د/ عبد الحميد الشواربى ، ط/ منشأة المعارف ١٩٨٧م .
• المرأة والعمل السياسى : رؤية إسلامية ، هبة رؤوف عزت ، ط/ المعهد العالمى للفكر الإسلامى ١٤١٦هـ .

(٢) سورة الفتح : آية ١٠ .

(٣) سورة الفتح : آية ١٨ .

وعلى أن لا يفروا ، ولا يولوهم الدبر تحت شجرة كانت قائمة فى الموقع المعروف باسم الحديبية[١] .

وقد يبدو من ظاهر آيات البيعة الثلاث الواردة فى القرآن الكريم ، أنها لم تتضمن المعنى السياسى ، الذى كادت تقتصر عليه لفظة البيعة بعد انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى . ولكن المدقق يرى أن قوله تعالى فى آية بيعة النساء : ﴿وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾ يبدد ما بدا للوهلة ، الأولى فنحن من المؤمنين بأن محمدًا كان رسول اللّٰه إلى خلقه ، كما كان رئيسا للدولة التى أسسها ، وزعيمها ، وقائدها العسكرى الأعلى . فعدم عصيان المؤمنين للرسول فى معروف لا يعنى إلا اتباع أوامره ، والامتناع عن نواهيه ، سواء أكان ذلك فى شئون الدين أم كان فى شئون الدنيا ، وهذا مبايعة الرسول بالمعنى السياسى الذى ألفه الناس فيما بعد .

وثبت فى السنة أن النبى ﷺ قد طلب البيعة من أصحابه أكثر من مرة ، أولاها البيعة التى عقدها رسول اللّٰه ﷺ مع من وفد إليه من أهل يثرب ، والتى عرفت ببيعة العقبة الأولى . حيث جلّى رسول اللّٰه ﷺ الحقيقة التى كان يرمى إليها – وكما أرادها اللّٰه – من أول لحظة وهى تكوين أمة ربانية وإنشاء دولة إسلامية . فقد روى الإمام البخارى بسنده عن عبادة بن الصامت ﷺقال : دعانا النبى ﷺ فبايعناه ، فقال فيما أخذ علينا أن بايعناه على السمع والطاعة فى منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا ، وان لا ننازع الأمر أهله ، إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من اللّٰه فيه برهان "[٢] .

وهكذا يتضح من هذه البيعة بصورتها البسيطة أبرز معانيها ومقوماتها الرئيسة

---

(١) انظر: تفسير الطبرى (٢٦/ ٨٥) .

(٢) صحيح البخارى ، كتاب الفتن ، بابا قول النبى سترون بعدى أمورا تنكرونها (٦/ ٢٥٨٨) . وصحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، باب وجوب طاعة الأمراء فى غير معصية وتحريمها فى المعصية (٣/ ١٤٧٠) .

وكيف أنها أخذت شكلها الموضوعى ، ووضعها الشرعى من أول لحظة ، حيث اشتملت على عرض الرسول ﷺ لأهم الأسس واللبنات الأولى فى بناء المجتمع الربانى المنشود ، والحكومة الإسلامية المرجوة ، وهو فى نفس الوقت يمثل إيجابا منه ﷺ باعتباره الطرف الأول ، وقبولا من الطرف الثانى - المتمثل فى وفد المناصرين من أهل يثرب - على الدخول فى الإسلام والالتزام بما اشترطه الرسول ﷺ عليهم ، لقاء جزاء أخروى " الجنة " إن هم وفوا بذلك . وهكذا أخذت هذه البيعة صورة العقد المعروف عندنا اليوم بأركانه الرئيسة إيجاب وقبول ورضا تام من قبل طرفى العقد .

وفى العام التالى لبيعة العقبة الأولى وفد إلى رسول اللَّه ﷺ ثلاثة وسبعون رجلا وامرأتان ممن كان قد أسلم على يد مصعب بن عمير مبعوث رسول اللَّه ﷺ إلى يثرب . فالتقى بهم رسول اللَّه ﷺ مع عمه العباس - وكان العباس فى ذلك الحين على دين قومه ولكنه جاء ليتوثق لابن أخيه - فقال العباس : يا معشر الخزرج إن محمدًا منا حيث قد علمتم ، وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه ، فهو فى عز من قومه ومنعة فى بلده ، وإنه قد أبى إلا الانحياز إليكم واللحوق بكم ، فإن كنتم ترون أنكم مسلموه وخاذلوه بعد الخروج به إليكم فمن الآن فدعوه فإنه فى عزة ومنعة من قومه وبلده " فقالوا : قد سمعنا ما قلت ، فتكلم يا رسول اللَّه فخذ لنفسك ولربك ما أحببت . فتكلم رسول ﷺ فتلا القرآن ، ودعا إلى اللَّه ورغب فى الإسلام ثم قال : " أبايعكم على أن تمنعونى مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم " فأخذ البراء بن معرور بيده ، ثم قال : نعم والذى بعثك بالحق لنمنعك مما نمنع منه أزرنا ، فبايعنا يا رسول اللَّه ، فنحن أهل الحرب ، وأهل الحلقة ورثناها كابرًا عن كابر ، فاعترض القول - والبراء يكلم رسول اللَّه - أبو الهيثم بن التيهان فقال : يا رسول اللَّه ، إن بيننا وبين الرجال حبالا ، وإنا قاطعوها (يعنى اليهود) فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك اللَّه أن ترجع إلى قومك وتدعنا ؟

فتبسم رسول اللّه ﷺ ثم قال : " بل الدم الدم ، والهدم الهدم[١] أنا منكم وأنتم منى ، أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم " وعندما رأى العباس بن عبادة الناس قد تجمعوا لمبايعة رسول اللّه ﷺ قال لهم : يا معشر الخزرج هل تدرون علام تبايعون هذا الرجل ؟ قالوا : نعم ، قال : إنكم تبايعونه على حرب الأحمر والأسود من الناس ، فإنكم ترون أنكم إذا نُهكت أموالكم مصيبة ، وأشرافكم قتلا أسلمتموه فمن الآن ، فهو والله إن فعلتم خزى الدنيا والآخرة ، وإن كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه إليه على نهكة الأموال وقتل الأشراف فخذوه ، فهو والله خير الدنيا والآخرة . قالوا :فإنا نأخذه على مصيبة الأموال وقتل الأشراف . فما لنا بذلك يا رسول اللّه إن نحن وفينا ؟ قال : الجنة ، قالوا : ابسط يدك ، فبسط يده فبايعوه قال عاصم بن عمر : واللّه ما قال ذلك العباس إلا ليشد (العقد) لرسول اللّه ﷺ فى أعناقهم ، وبعد أن انتهى النبى ﷺ من أخذ البيعة منهم أمرهم أن يختاروا من بينهم اثنى عشر نقيبا ليكونوا أمراء عليهم . فأخرجوا اثنى عشر نقيبا : تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس[٢] .

وبالنظر إلى واقع هذه البيعة نجد أنها تحمل طابعا سياسيا صرفا حيث كان يرى رسول اللّه ﷺ من ورائها أن يجعل من هؤلاء القوم ومن بلادهم قاعدة انطلاق لاستراتيجية جديدة فى مواجهة قوى الكفر والباطل من حوله ومجابهتهم بدعوة ربه ، ولذلك طلب منهم أن يبايعوه على أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم ، كما كانوا من جانبهم يدركون أبعاد هذه البيعة وما يرى الرسول ﷺ من ورائها ، ويتجلى ذلك الفهم وهذا الإدراك فى قول العباس بن عبادة حين قال لأصحابه : يا معشر الخزرج هل تدرون علام تبايعون هذا الرجل؟ قالوا : نعم قال : إنكم تبايعونه على حرب الأحمر والأسود من الناس . وكان جوابهم عليه -

---

(١) يقال : الهدم الهدم أى ذمتى ذمتكم وحرمتى حرمتكم - انظر : غريب الحديث ، لابن قتيبة الدينورى (ت : ٢٧٦هـ) (١/ ٣٠٤) ط/ مطبعة العانى ببغداد ط (١) ١٣٩٧هـ .

(٢) انظر : سيرة ابن هشام (٢/ ٢٩٥) .

كما رأينا من قبل - فإنا نأخذه على مصيبة الأموال وقتل الأشراف .

فهذه البيعة لا تختلف فى صورتها وشكلها عن سابقتها من حيث إنها عقد ، طرفاه الرسول ﷺ وهو الطرف الأول والموجب فى العقد ، والأنصار وهم الطرف الثانى والقابل فيه ، وموضوع العقد هو حماية الرسول ﷺ والذود عنه ، ومنعه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم . ومقابل ذلك وعد منه ﷺ " بالجنة " لمن يوفى بعهده منهم ويلقى اللّه عليه .

وكان الرضا من جانب الجميع هو القاعدة الصلبة التى يقوم عليها عقد هذه البيعة ، كما أنه يمثل القاعدة الصلبة فى كل عقد ، إذ منه تستمد العقود وجودها ومشروعيتها وبدونه لا يترتب عليها أى أثر من آثارها الشرعية أو العرفية

وفهم هذه البيعة على أنها عقد لم يكن وليد الساعة بل كان هو الفهم السائد وقتئذ ، فهذا عاصم بن عمر ﷺ يقول : والله ما قال ذلك العباس إلا ليشد العقد لرسول اللّه ﷺ فى أعناقهم .

وقد تضمنت هذه البيعة مبدأ هاما من مبادئ النظام السياسى الإسلامى ، ذلك هو مبدأ اختيار الحاكم حيث طلب الرسول ﷺ من الأنصار أن يختاروا من بينهم اثنى عشر نقيبا ليكونوا على قومهم ، وكان بإمكانه ﷺ أن يتولى تعيين النقباء بنفسه ولكنه كان يرمى إلى تقرير هذا المبدأ الهام ، لتجعل منه الأمة الإسلامية - فى أجيالها المتعاقبة - نبراسا تسترشد به فى سيرها الطويل على درب حياتها السياسية الوضيئة .

أما فرضية وجوب البيعة فيتجلى فيما جاءنا عن النبى ﷺ من أحاديث صحيحة وصريحة فى هذا الأمر ، حيث أوجب الرسول ﷺ إعطاء البيعة للحاكم الذى يقع الاختيار عليه من قبل عامة المسلمين أو غالبيتهم وحذر من عدم المسارعة فى إعطائها ، وتوعد من مات وليس فى عنقه بيعة ، وفى ذلك كله دلالة قاطعة على وجوب البيعة لإمام المسلمين المختار من قبلهم . يقول ﷺ : " من مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية "[1] وفى حديث آخر يقول ﷺ : " من مات وليس عليه

(١) صحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن (٣/١٤٧٨) .

طاعة مات ميتة جاهلية ، فإن خلعها من بعد عقدها فى عنقه ، لقى اللّه تبارك وتعالى وليست له حجة "[١] .

فهذان الحديثان يدلان على وجوب مبايعة الحاكم صاحب السلطة التنفيذية من قبل الأمة عن طريق البيعة لأن ظاهر الحديث يدل على ذلك ، ولو لم تكن البيعة هى الطريق الوحيد لتولية الإمام أولا وإعطائه بها الشرعية الكاملة فى ممارسة صلاحيات منصب الخلافة ثانيا ، لما أوجبها الرسول صلوات اللّه وسلامه عليه على النحو الذى رأيناه .

أما من حيث الدليل من الإجماع : فلقد كان أول ما فوجئ به المسلمون بعد وفاة رسول اللّه ﷺ هو خلو منصب رئاسة الدولة عن سائس يقوم بأمر الأمة ، وقد تركهم رسول ﷺ دون أن يعين لهم من يقوم بذلك ولا الكيفية المتبعة فى ذلك . فكان أول عمل قاموا به هو البحث عمن يصلح لهذا المنصب من المسلمين فوقع اختيارهم على أبى بكر‌ﷺ ولم يكن أمامهم من سبيل لتوليته رياسة الدولة وتقليده مهامها ، ومنحه شرعية ممارسة أعمالها والقيام بوظيفتها سوى سبيل البيعة .

فبادر الصحابة إلى عقدها له ، وأطبقت الأمة على متابعتهم فى ذلك ، فكان هذا إجماعا من أمة محمد ﷺ على وجوب عقد البيعة لمن يصلح لمنصب الخلافة من المسلمين ، وفى ذلك يقول إمام الحرمين الجوينى : " إن الخلفاء الراشدين انقضت أيامهم وتصرمت نوبهم ، وانسحبت على قمم المسلمين طاعتهم ، وكان مستند أمورهم صفقة البيعة "[٢] .

وعلى ضوء ما سبق نستطيع أن نقول : أن البيعة – عند أهل السنة والجماعة – هى الطريق الشرعى الوحيد لتولى منصب الخلافة .

---

(١) مسند الإمام أحمد (٣ / ٤٤٦) . و مجمع الزوائد ، للهيثمى (ت : ٨٠٧هـ) (٥ / ٢٢٣) ، ط/ دار الريان للتراث بالقاهرة ١٤٠٧هـ . وقال الهيثمى : وفيه عاصم بن عبد اللّه وهو ضعيف .

(٢) غياث الأمم والتياث الظلم ، عبد الملك بن يوسف الجوينى ، صـ٤٢، ط/ دار الدعوة ، الإسكندرية ، ط (١) ١٩٧٩م بتحقيق د/ مصطفى حلمى .

المبحث الثانى : طريقة البيعة فى النظام الإسلامى

وإذا كانت البيعة هى الأصل الثابت والراسخ لاختيار الحاكم فى الإسلام ، فإن طريقة البيعة (والتى هى الانتخاب بلغة العصر) لم يرد فى شأنها ذكر صريح لا فى القرآن الكريم ولا فى السنة المطهرة ، ومن ثم فهى على هذا الأساس ليست من كليات الدين ولا من أصوله لكنها من فروعه التى يصح فيها الاجتهاد تبعا للظروف والأحوال .

وتحت هذا الأصل وذاك النظر فطريقة البيعة ، قد تكون مباشرة تتم على درجة واحدة ، وقد تكون بطريقة غير مباشرة تتم على درجتين أو أكثر .

* فالبيعة المباشرة تكون إذا قام الناخبون أنفسهم باختيار حكامهم مباشرة دون وسيط ، وهو لذلك يكون على درجة واحدة حيث يتحدد عندها مباشرة الحاكم الذى قام الناخبون باختياره .

ولا شك أن الانتخاب المباشر هو الأقرب إلى جوهر الشورى وحقيقتها التى تتطلب الرأى الذاتى للفرد ، أى الرأى الكاشف عن حقيقة اتجاهه والمعبر عنه ، ومن ثم فإن البيعة أو الانتخاب المباشر هو الكاشف عن الإرادة الحقيقية للشعب فى اختيار الحاكم ، فضلًا عن أن هذه الطريقة لها أثرها الكبير فى رفع مدارك الشعب وشعوره بالمسئولية وإثارة اهتمامه بالأمور العامة .

* أما البيعة أو الانتخاب غير المباشر فيكون إذا اقتصر دور الناخبين على اختيار مندوبين عنهم يتولون مهمة اختيار الحاكم من بين المرشحين ، وهذا ما قرره الإمام الماوردى - رحمه اللّه - حيث يقول : " فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا ، وأكملهم شروطا ، ومن يسرع الناس إلى طاعته ، ولا يتوقفون عن

بيعتة ، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره ، عرضوها عليه ، فإن أجاب إليها بايعوه عليها ، وانعقدت ببيعتهم له الإمامة ، فلزم الكافة الدخول فى بيعته والانقياد لطاعته . وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها ، لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار ، وعدل عنه إلى مَن سواه مِن مستحقيها "(١) .

فالعبرة – عند الماوردى – إذن باختيار أهل الحل والعقد ، ولا يلتفت إلى إجماع الدهماء ، لأن طبقة الدهماء لابد أن تكون مقلدة لفئة منها تؤثر عليها بالدعاية والضجيج ، فلا تستطيع أن تحكم بأناة وتعقل لتختار الإمام العادل ، ومن ثم أهل الحل والعقد وهم الطليعة الواعية والفئة المستنيرة من أهل الاجتهاد من الأمة هم الجديرون باختيار الإمام لأنهم سيحملون وزره إذا لم يتحروا فى اختياره الصواب ، وسيكونون شركاء فى مظالمه .

ولأن أى شعب مهما بلغت درجة وعيه السياسى فيه طائفة قد توافرت فيهم القدرة على التمييز بين الصالح وغير الصالح لهذا المنصب ، وهؤلاء غالبا لا يشكلون نسبة كبيرة من أفراد الشعب ، وفيه طوائف أخرى لم ترق فى درجة الوعى إلى ما بلغته هذه الطائفة ، فيكون الاختيار الأمثل لهذه الطائفة دون غيرها من الطوائف .

وهذه الطائفة المتمثلة فى أهل الحل والعقد يكون لها تأثير كبير على باقى أفراد الأمة فهى مطاعة فى الأمة ، ومن يلق ترشيح هذه الطائفة لا تتوانى الأمة عن مبايعته . وعلى ذلك فالمرشح لا يصير إماما بمجرد اختياره من قبل أهل الحل والعقد ، بل ينبغى أن يبايعه جمهور المسلمين .

والحقيقة أن البيعة أو الانتخاب غير المباشر لا يصلح إلا فى البلاد المتأخرة

(١) الأحكام السلطانية ، صـ٧ . والولايات الدينية للماوردى – صـ٧، المكتبة التوفيقية – الطبعة الأولى .

من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية ، حيث يصعب على جمهور الناخبين اختيار أحسن الحكام ، ولذا فإنه يكتفى فى هذه الحالة بأن يقوم الناخبون باختيار من هم أكفأ منهم وأكثر دراية وخبرة ومقدرة على اختيار الحاكم مما يبرر معه قيام أهل الحل والعقد بأمر انتخاب الحاكم بعيد عن جمهور الناخبين ، الأمر الذى لا يجعل الحاكم الممثل الحقيقى والمعبر عن الإرادة الحقيقية للشعب ، وهو فى نظرى ما يتعارض مع النظام الشورى السليم .

وعلى ذلك فطريقة اختيار السلطة التنفيذية الحاكمة فى الإسلام لا تقف عند حد الأخذ بطريقة معينة دون غيرها ، إلا أنه مع تعدد طرق البيعة ، فإن الأمر الثابت هو ألا تتم بيعة إلا من خلال إرادة حرة ومحررة من أى ضغط أو إكراه .

وقد كان فى اختيار الراشدين تجسيدا لهذه الحقيقة ، فلم يتقيدوا فى الاختيار بطريقة واحدة - ولم يكن هناك ما يمنعهم من ذلك - ولكن قدر اللَّه ألا يتقيدوا بطريقة ما ، حتى لا تتقيد بها الأمة من بعدهم بزعم أنها سنة الراشدين وسنتهم واجبة الاتباع فيكون فى ذلك الحرج الذى أمر اللَّه أن يرفع والمشقة التى ما جاء الشرع إلا لدفعها .

إن طرق الاختيار التى سلكتها الأمة فى عهد الراشدين تعد من قبل السوابق السياسية التى يستأنس بها المسلمون فى اختيارهم وشوراهم . ورغم تعدد طرق الاختيار ، إلا أنها جميعا اتحدت فى الأساس وهو البيعة بعد المشاورة .

فالخليفة الأول لرسول اللَّه ﷺ أبو بكر الصديق تمت له البيعة الخاصة فى اجتماع السقيفة بعد مشاورة أهل الشورى من المهاجرين والأنصار الذى ضمهم هذا الإجتماع إلا أنه لم يصبح خليفة إلا بعد أن تمت له البيعة العامة من المسلمين فى المسجد صباح اليوم التالى .

* وبعد أن تولى أبو بكر خلافة المسلمين بإجماع منهم ، وقبيل وفاته استخلف

عمر بن الخطاب ليكون خليفته من بعده بعد أن شاور كبار الصحابة ، إلا أن هذا الاستخلاف لم يكن بالأمر الملزم لعامة المسلمين ، فعمر بن الخطاب لم يصبح أميرًا للمؤمنين - عقب وفاة أبى بكر - إلا بعد أن توافدت جموع المسلمين عقب الصلاة وبايعوا عمر البيعة العامة .

* وإذا ما اقتربت اللحظات التى سيودع فيها الخليفة الثانى ابن الخطاب دنيا الناس كان كل همه معرفة من سيتحمل الأمانة بعده ، فاقترح عليه أن يكون ابنه عبد اللَّه خليفته من بعده فرفض ذلك قائلًا : " لا أرب لنا فى أموركم ، ما حمدتها لأرغب فيها لأحد من أهل بيتى ، إن كان خيرًا فقد أصبنا منه ، وإن كان شرا فبحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد ، ويسأل عن أمر أمة محمد ، أما لقد جهدت نفسى وحرمت أهلى وإن نجوت كفافا لا وزر ولا أجر إنى لسعيد "[1] وقام عمر بعد ذلك بترشيح ستة من الصحابة بنفسه ، وهم - فى نظره - أصلح من يكونوا أهلا لتحمل أمانة الحكم لما لهم من منزلة فى الدين ، والهجرة ، والسابقة فى الإسلام ، والعقل ، والعلم ، والمعرفة السياسية لا ينازعهم فى ذلك أحد .

ولم يكن هذا التوسط من عمر بين (الاختيار والعهد) ملزما للمسلمين ، فقد رأى رؤيته الخاصة فيمن هم أكمل وأفضل من غيرهم ، وللمسلمين - وفقا لاختيارهم الحر - القول الفصل فيمن يرتضون حاكما عليهم ، وانتهى الأمر بإجماع الآراء على تفضيل عثمان من بين هؤلاء الستة ليكون الخليفة الثالث ، إلا أنه لم يصبح كذلك إلا بعد أن تمت له البيعة العامة فى المسجد .

* ومن بعد أن قامت الفتنة التى أدت إلى مقتل عثمان تم اختيار رابع الخلفاء الراشدين على بن أبى طالب إلا أن اختياره لم يكن عاما ، بل اقتصر على أهل المدينة ، حيث امتنع عن اختياره بنو أمية وطلحة والزبير والمغيرة وغيرهم ممن

(١) تاريخ الطبرى (٢/ ٥٨٠) .

استاؤا منه لما عزل ولاة عثمان ومنهم معاوية ، ونقل العاصمة من المدينة إلى الكوفة ورب معترض على أن الأكثرية العامة لم تحصل لعلى بن أبى طالب ، إلا أنه يمكن الرد على ذلك بأن مذهب مالك برمته مبنى على رأى أهل المدينة .

** ومما تقدم نلحظ اختلاف طرق بيعة الخلفاء الراشدين الأربعة ، فاختيار الصديق كان من خلال الإجماع فى البيعة الخاصة والتى أعقبها البيعة العامة ، واختيار عمر كان عن طريق العهد بالاستخلاف بعد مشاورة وبيعة خاصة ثم بعده بالبيعة العامة ، واختيار عثمان كان عن طريق التوسط بين الاختيار والعهد غير الملزم ثم البيعة العامة ، واختيار على كان من خلال مبايعة أشياعه أهل المدينة ، وجميع هذه البيعات والاختيارات قامت مبنية على الإرادة الحرة والاختيار الحر وبعد المشاورة .





الفصل الرابع

إطار عمل السلطة التنفيذية فى النظام الإسلامى

المبحث الأول : أهداف السلطة التنفيذية فى النظام الإسلامى

ليس من أمر يميز بين النظم السياسية المختلفة فى الوقت الحاضر مثل موضوع أهداف السلطة . فتحديد نطاق النشاط العام ، والمجالات التى تمارس فيها الدولة سلطانها وتعيين الأهداف التى تسعى إلى تحقيقها كل هذا يعد جوهر النظام السياسى وموضوعه الأساسى .

ولقد كان رجال النظام السياسى الإسلامى على درجة من الوعى واليقظة حين عرفوا الخلافة بأنها : " موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا "(١) فحددوا بهذا التعريف معالم وظيفتها التى لا يجوز لها الخروج عنها بحال .

وبهذا تتحدد الغاية الرئيسة من قيام السلطة التنفيذية فى النظام الإسلامى وهى القيام بوظيفة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا .

فإذا كانت مهمة السلطة الرئيسة والغاية الكبرى من نصبها هى حراسة الدين المتمثلة فى إقامته جملة دون تجزئة أو تفريق ودون فصل أو تبعيض . فالسلطة فى النظام الإسلامى تعتبر مسئولة أمام اللّه وأمام رسوله وأمام المسلمين جميعا عن حراسة الدين ، وإقامته عقيدة وعبادة وشريعة وأخلاقا على الوجه الذى يمكن المسلمين من الاصطباغ بصبغة الإسلام الكاملة ، وأيما إخلال بجانب من هذه الجوانب الرئيسة هو إخلال بدين اللّه ، وإخلال بالأمانة التى أنيطت بها تلك السلطة ويعتبر فى نفس الوقت إخلال بأعظم مبرر شرعى وعقلى لوجودها واستمرارها ، بل يكفى لأن تفقد السلطة شرعيتها ومشروعية بقائها مجرد إهمالها لجانب واحد من تلك الجوانب الرئيسة فى هذا الدين الإسلامى و على أى صورة

(١) الأحكام السلطانية ، ص٥ .

من الصور كان ذلك الإهمال مع عدم ظهور ما يدلل على عدم إرادة السلطة لذلك الإهمال ومحاولتها تداركه وتلافيه .

وهكذا يتولى القرآن الكريم تقرير دين اللّه الذى ارتضاه اللّه لعباده فى هذه الأرض وهو دين الإسلام وأوجب على المؤمنين به القيام به على الوجه الذى يتحقق فيه حكمه وهيمنته على حياتهم كلها دون استثناء قال تعالى : ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ﴾(١) فهو أمر من اللّه تعالى بالدينونة الكاملة له وحده التى تتحقق عن طريق اتباع دينه وتنفيذ شرعه وبهذا تتحدد وظيفة السلطة والجهة التى تتولى تحديد تلك الوظيفة .

فبما أن وظيفة السلطة - كما أسلفت - محصورة فى إطار القيام بأمر اللّه وتنفيذ شرعه وحمل الكافة على السير فى إطاره . وبما أن مصدر كل دين سماوى هو اللّه عز وجل . إذًا فتحديد وظيفة السلطة والإطار الذى تتحرك فى حدوده يكون من اللّه تبارك وتعالى وحده عن طريق مبلغه الأمين سيدنا محمد ﷺ قال سبحانه : ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾(٢) .

ومن هنا يمكن القول بأن وظيفة الخلافة الإسلامية التى تمثل السلطة التنفيذية فى النظام الإسلامى وظيفة توقيفية بمعنى ان الذى يتولى تحديدها ورسم معالمها هو اللّه عز وجل هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه يجب على السلطة أن تخضع لشرع اللّه دون ممانعة ولا منازعة .

وهذه المسألة فى حد ذاتها تعتبر من المسائل البديهية والمحسوسة عند كل من له أدنى معرفة فى دين اللّه . ذلك أن شريعة اللّه لازمة فى حق الحاكم والمحكوم والسيد والمسود على حد سواء ، بل إن هناك الكثير من الأحكام والواجبات

---

(١) سورة الأنعام : آية ١٦٢، ١٦٣.

(٢) سورة الحشر : آية ٧.

الدينية قد علق الشارع الحكيم مسئولية تنفيذها والقيام بها على الحاكم دون المحكومين وجعلها من أساسيات وظيفته .

والأدلة على كون وظيفة السلطة فى النظام الإسلامى وظيفة توقيفية محكومة بشرع اللّه القرآن والسنة وإجماع السلف والمعقول .

أما من القرآن الكريم . فهناك الكثير من الآيات التى تدل على ذلك ، ومنها :

١- قال تعالى : ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[١] فالآية الكريمة جعلت شرط التمكين فى الأرض القيام بواجبات الإسلام وشرائعه . قال القرطبى : " قال الضحاك : هو شرط شرطه اللّه عز وجل على من آتاه اللّه الملك "[٢] .

٢- قال سبحانه : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[٣] فالله تبارك وتعالى عندما أمرنا بطاعته ، وطاعة رسوله ، وطاعة أولى الأمر ، كرر الأمر بطاعته وطاعة رسوله ولم يكرره عند ذكر أولى الأمر ، وإنما عطف طاعتهم على طاعته هو وطاعة رسوله فلم يأت الأمر بطاعتهم استقلالا عن طاعة اللّه وطاعة رسوله .

فعلم من ذلك أن طاعة ولاة الأمر فى كل زمان ومكان لا تأتى إلا مترتبة على طاعة اللّه وطاعة رسوله وبناء عليها . فإذا علم أن ذلك كذلك ، تقرر من ثم مبدأ وجوب خضوع السلطة للتشريع الإلهى والذى بتحققه تستحق السمع والطاعة من المسلمين .

---

(١) سورة الحج : آية ٤١ .

(٢) تفسير القرطبى (١٢/ ٧٣) .

(٣) سورة النساء : آية ٥٩ .

٣- قال عز وجل : ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾(١) فالله تبارك وتعالى اعتبر مهمة المصطفى ﷺ الظهور والهيمنة بما جاء به من عند اللّٰه من فرائض الإسلام وشريعته . على جميع الملل والشرائع والعقائد التى كانت تملأ الدنيا قبل بعثته أو استحدثت بعد مجيئه ﷺ . وهذه المهمة ليست مقصورة عليه ﷺ بل هى مسحوبة على اتباعه من بعده وسيظلون مطالبين بتحقيقها حتى يرث اللّٰه الأرض ومن عليها . وهذا يعنى أنه لابد وأن تكون لهم سلطة سياسية تحمل على عاتقها تطبيق شرع اللّٰه فى واقع حياة رعاياها وفرض هيمنته على من سواها .

٤- قال سبحانه : ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾(٢) فالله قصر الحكم عليه سبحانه ، واختص به نفسه ، وليس لأحد سواه إلا تنفيذ حكمه تعالى أو الحكم بمقتضاه . وهذه الصورة صورة كون الحكم لا يكون إلا لله . لا تتحقق ولا تكون موجودة فى واقع المسلمين إلا بأن تكون حكومتهم القائمة عليهم وعلى رعاية مصالحهم خاضعة لشرع اللّٰه ، ومنفذة له . فإذا حكمت فإنما تحكم بحكم اللّٰه ، ومن ثم فإنما يكون الحاكم الحقيقى فى واقع الأمر هو اللّٰه سبحانه ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ .

أما من السنة فقد جاء فى رسالة النبى ﷺ إلى قيصر : بسم اللّٰه الرحمن الرحيم من محمد رسول اللّٰه إلى صاحب الروم ، إنى أدعوك إلى الإسلام ، فإن أسلمت فلك ما للمسلمين وعليك ما عليهم ، فإن لم تدخل فى الإسلام فأعط الجزية ، فإن اللّٰه تبارك وتعالى يقول : ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ

(١) سورة الصف : آية ٩ .

(٢) سورة يوسف : آية ٤٠ .

عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾[١] . . . الحديث[٢] .

فالنبى ﷺ لم يكتف من الملوك والرؤساء الذين أرسل إليهم ، بطلب الإيمان المجرد مع الاتيان ببعض شعائر الإسلام، بل طلب منهم تحكيم شريعة اللّه وذلك بين من الآية الكريمة .

* ويقول ﷺ : « على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة »[٣] فهذا الحديث يدل دلالة قاطعة على أن الولاة الذين أمرنا بطاعتهم هم الذين يخضعون لشرع اللّه وينفذون حكمه ، أما سواهم فلا سمع لهم ولا طاعة .

أما من حيث الإجماع ، فقد أجمع سلف هذه الأمة على وجوب إقامة الحاكم المسلم للتشريع الإلهى ، ولا غرو فى ذلك ، فالنصوص من الكتاب والسنة عندهم واضحة فى هذا الشأن لم يعتريها لبس أو غموض ، فإجماعهم كان ثمرة طبيعية لذلك . ولقد كان خلفاء الرسول ﷺ خير مثل يحتذى فى تقرير هذا المبدأ . فهذا الصديق ﷺ أول خليفة فى الإسلام يقول بعد تقليده أمر الخلافة : " أطيعونى ما أطعت اللّه ورسوله ، فإذا عصيت اللّه ورسوله فلا طاعة لى عليكم "[٤] حيث يقرر فى هذا المبدأ وجوب خضوع الحاكم لشرع اللّه وإقامته ، وإنه فى حالة إخلاله بهذا المبدأ فإنه يفقد مشروعية طاعته على الناس ، بل يمتلك الناس عندها

(١) سورة التوبة : آية ٢٩ .

(٢) بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث ، للحافظ نور الدين الهيثمى (٢/ ٦٦٢) ط/ مركز خدمة السنة والسيرة بالمدينة المنورة ط (١) ١٩٩٢م.

(٣) صحيح البخارى ، كتاب الأحكام ، باب السمع والطاعة (٦/ ٢٦١٢) ، وصحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، باب وجوب طاعة الأمراء فى غير معصية وتحريمها فى المعصية (٣/ ١٤٦٩) واللفظ لمسلم .

(٤) مصنف عبد الرزاق ، باب لا طاعة فى معصية (١١/ ٣٣٦) ، المكتب الإسلامى ، بيروت - الطبعة الثانية ، ١٤٠٣ ، بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمى .

مشروعية عصيانه والخروج عن طاعته .

وأما الدليل من المعقول ، فإن السلطة فى النظام الإسلامى ما نصبت إلا لأنه يتوقف على نصبها وإقامتها تحقيق كثير من الواجبات الشرعية ، فإذا كان من المتفق عليه أن المبرر الأول والأخير لقيام السلطة فى النظام الإسلامى هو القيام بالواجبات الشرعية والتى ليس بمقدور الأفراد القيام بها ، فكيف يسوغ لعاقل بعد ذلك أنه من حق السلطة فى الدولة الإسلامية أن تختار ما يحلو لها من النظم والتشريعات .



المبحث الثانى:
الحقيقة الإسلامية فى خضوع السلطة التنفيذية للقانون

تمهيد : مشكلة العلاقة بين الفرد والسلطة

قيام السلطة بممارسة أعمالها أثر تابع لعملية إسناد الحكم إليها ، فالممارسة مظهر حركة السلطة ونشاطها ودليل وجودها واستمرارها ، وكان أمرًا طبيعيا أن يختلف نوع الممارسة ما بين مجتمع وآخر . وعلى ذلك تأخذ الممارسة فى التطبيق أحد طابعين أساسيين :

الأول : طابع التقيد والالتزام ، وفى هذه الحالة تلتزم السلطة فى ممارستها لأعمالها بالدستور القائم الذى يحدد لها نشاطها العام ويضع ضوابط الحكم الأساسية وسير السلطات ، وحقوق المواطنين تجاه السلطة ، وهو ما يعنى أن مثل هذه السلطة إنما تعمل فى إطار قانونى أو شرعى وهى إذ تلتزم حكم القانون القائم وتخضع له فمن ثم يقال أن الدولة دولة قانونية وتتسم أعمالها بالمشروعية .

الثانى : طابع التحرر والانطلاق ، وفى هذه الحالة تعمل السلطة وتمارس نشاطها من واقع التحرر من أى قيد قانونى وبعيدًا عن أية مؤسسة دستورية .

وإذا كانت السلطة الشرعية هى تلك السلطة التى تأتى إلى الحكم من خلال وسيلة الإسناد الشرعية أى من خلال وسيلة الانتخاب الحر وبحيث لا تتولى مهام الحكم إلا وفق ما يقضى به الدستور النافذ ومن خلال المؤسسات الدستورية القائمة . فإن الحكم الشرعى أو القانونى يعنى خضوع السلطة للقانون النافذ خضوع المحكوم له ، وفى هذه الحالة تتصف أعمال السلطة بالمشروعية أى بالتزامها حكم القانون والخضوع له .

إذا كان الأمر كذلك فأين نحن من ذلك فى ظل النظام السياسى الإسلامى ؟

بداية أقول : لكى نستطيع فهم المشكلة السياسية لأى مجتمع ، وبالتالى تحديد الخطوط العريضة للنظرية السياسية التى تحكمها ونضع لها الحلول التنظيمية الملائمة لابد أن نؤكد منذ البداية أن المشكلة السياسية أو مشكلة السلطة هى دائما مشكلة تحديد العلاقة بين الإنسان كفرد بكل حاجاته ورغباته ، وبين المجموع أى الأفراد مجتمعين (ممثلين فى السلطة) وبعبارة أوضح فإن المشكلة السياسية فى أى مجتمع تدور حول تحديد نقطة التوازن بين الإرادتين .

ولما كان الإنسان يتميز بما وهبه اللَّه من عقل وتمييز ، وله بطبيعته الحرة أن يعبر عنهما بإرادة مختارة ولما كان المجموع يمثل كيانا تنظيميا عاما يأخذ فى تعبير النظم السياسية اسم الدولة ، والدولة تجد وسيلتها فى التعبير عن ذاتها بالسلطة ، والسلطة بما تملك من قدرة لها أن تخضع أفراد المجتمع لطاعتها ، وأن تفرض إرادتها قصدا إلى تحقيق صالح الأمة العام المشترك باعتبارها قوة فى خدمة فكرة قادرة على تجسيد رغبات وأهداف الأمة .

فإن مؤدى ذلك فى النهاية : أن إرادة الفرد وإرادة المجموع يشكلان طرفى المشكلة السياسية ، وأن حل هذه المشكلة يتوقف على مدى التوفيق فى إحداث التوازن والانسجام بينهما أى بين السلطة والحرية .

وفى سبيل ذلك جرت المحاولات الفكرية التى هى سر صراعات المذاهب السياسية بما أننى عليها من اختلاف فى تطبيقات النظم الوضعية نتيجة لاختلاف تصور الحلول .

المطلب الأول : انتفاء مشكلة علاقة الفرد بالسلطة فى النظام الإسلامى

جاء النظام الإسلامى جامعا بين أمور الدين والدنيا معا قاضيا على هذه المشكلة من جذورها ويتضح ذلك فيما يلى :-

أولًا : إذا كانت النظم الوضعية تفصل بين أمور الدين وأمور الدنيا بما يسمح لها بأن يكون قانونها الوضعى هو الحاكم ، فإن الإسلام ونظامه القائم عليه يلغى فكرة حاكمية البشر ويرجع الحكم كله للَّه .

ثانيا : ويترتب على ذلك أن النظام الوضعى وهو صادر عن العقل قد يخطئ وقد يصيب وهو ما يعنى أنه ليس بمكنته أن يقيم التوازن والانسجام بين جميع المصالح المتعارضة وفى كافة المجالات ، وإن استطاع ذلك فى جانب من جوانب الحياة ، أما النظام الإسلامى فإن شريعته من كتاب وسنة هى من وحى اللَّه وتنزيل العليم الخبير وكان طبيعيا وهى من عند الحق أن تقوم على نظام دقيق من المعادلات والموازنات التى تجمع بين أمور الدين والدنيا بما لا إفراط فيها ولا تفريط ، فكل شىء بقدر لا ظلم ولا هضم ، ولا ذل ولا قهر ولا فرض ولا جبر لا عسف أو جور ، ذلك أنه من تنزيل الخالق صاحب الحكم والأمر . فهى بذلك منزهة عن القصور فى تدبير كل أمر .

ثالثًا : وترتيبا على ما تقدم تضحى السلطة فى النظام الإسلامى كاشفة لأوامر اللَّه ونواهيه ، عاملة على حفظ شريعته ، ساهرة على تنفيذها ، لا تملك إزاءها تعديلا أو تبديلا ، تغييرًا أو تحويرا ، فمبادئ الإسلام ثابتة مستقرة ، شاملة سابغة .

رابعًا : ووفقا لذلك ، تتوخى السلطة فى النظام الإسلامى مقاصد الشرع التى تكشف عن حقيقة المصالح التى لا ترتبط بفرد أو هيئة أو طبقة ، . فسعيها لتحقيق ذلك لا يفرق بين اللامتناهى فى الصغر(ويمثله الفرد) أو اللامتناهى فى الكبر (ويمثله المجتمع) وإنما التفرقة فقط بين أى من الضررين أبلغ فيدفع الضرر الأعلى أمام الضرر الأدنى .

خامسا : وتأسيسا على ذلك أيضًا لا يفرق النظام الإسلامى أو يعترف بالثنائية بين الفرد والمجتمع فلا استقلال لأحدهما بعيدا عن الآخر ، ذلك أن مجتمع

التعاون والتناصر ، بمجتمع التآلف والإخاء لا يسمح بذاتية استقلالية لأيهما ، فذاتية الفرد حافظة لذاتية المجتمع ، وذاتية المجتمع حامية لذاتية الفرد فالكل مرتبط ، وبحبل اللّٰه معتصم ، فإذا تعارضت إرادتهما مع إرادة اللّٰه فى أمر من الأمور أبطلت إرادتاهما معا لمخالفتهما شرع اللّٰه .

وإن تعارضت إرادتهما حكمت بينهما كلمة اللّٰه ، وعلى ذلك لا مجال فى ظل السلطة الإسلامية من إعلاء لكلمة الفرد أو إعلاء لكلمة الجماعة أمام كلمة اللّٰه العليا وهو ما يعنى عدم إثارة مشكلة السلطة مع الحرية أى مشكلة علاقة السلطة بالفرد .

سادسا : وفوق ذلك ففى ظل النظام الليبرالى يظل ضمير الفرد فرديا ، ومن ثم كانت الأثرة والأنانية والاستغلال ، وفى ظل النظام الماركسى يطبع الفرد بالضمير الجماعى ، فلا يملك لنفسه حرية أو إرادة . أما النظام الإسلامى فقد مزج بين الدين والدنيا فربط بذلك بين قيم الدين وشعائره بحياة الناس ، ومن ثم يضحى الدين الإسلامى على هذا الأساس من الربط ، الوجه الآخر للحياة ، والحياة هى وجهه المقابل وهكذا يفعل الدين فعله فى نفوس الأفراد بحيث يصوغ النفوس البشرية صياغة اجتماعية راقية يصبح الفرد بمقتضاها صورة مصغرة للمجتمع ، يحمل فى أعماقه كل الفضائل التى تجعل منه مواطنا صالحا بالضرورة بوحى ضميره الفردى الحر ومن تلقاء نفسه . فضبط النفس عن الشهوات والملذات الحرام والتورع والإمساك عن عفة وزهد فيما نهى عنه اللّٰه تأتيه من قوى الردع التى يحملها بين جنباته ، لا خشية أو رهبة من فرد أو سلطان ، وإنما من خشية اللّٰه يوم يلقاه ، وهو إذ يسعى فى إصلاح الأرض ، ويعين المظلوم ، ويعطى من ماله عن طواعية السائل والمحروم ، فإن ذلك سبيله نحو مرضاة اللّٰه ، وهو فى ذلك يحمل أيضًا ضميرا اجتماعيا[١] .

---

(١) انظر : السلطة والحرية فى النظام الإسلامى دراسة مقارنة ، د/ صبحى عبده سعيد ، صـ ٢٧، ط/ دار الفكر العربى ١٩٨٢م .

إذًا فقد قضى النظام الإسلامى على مشكلة السلطة السياسية فى مهدها ، ولم يكن ذلك من الأساس إلا لأن شرع اللّه هو الحاكم لا تعلو كلمة فوق كلمته ، ولا شرع فوق شرعه ، الكل لله عبد مربوب يعبد إلها واحدا ، يشهد له بالتوحيد لا يشرك معه أحدا ، ولا يتبع سبيل الطاغوت ، وعلى هذا يمثل شرع اللّه فى النظام الإسلامى الشرعية العليا والمشروعية العليا ، ومن ثم يبرز فيصل فارق بين حكم السلطة المستمد من شرع اللّه ، وحكم السلطة الخارج عليه ، هذا الفارق هو الفيصل بين أن تكون السلطة مشكلة سياسية أو لاتكون . يقول الحق لنبيه مبينا حدود سلطانه فى الحكم : ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾(١) . ويقول الحق سبحانه مبينا حدود السلطان العادل : ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۝١٨ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا۟ عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۖ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُتَّقِينَ ۝١٩﴾(٢) .

وإن كان أهل الهوى يتبعون أهواءهم وأهل الحق يتعرفون قبل كل شىء حكم شرعهم ، فلقد وصف اللّه تعالى كلا الفريقين بقوله تعالى : ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُو۟لَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٤٧ وَإِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ۝٤٨ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓا۟ إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ۝٤٩ أَفِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓا۟ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُۥ ۚ بَلْ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝٥٠ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٥١﴾(٣) .

وهكذا فى ظل سلطة تمارس أعمالها بحكم اللّه وشرعه يقوم الحق المطلق

---

(١) سورة ص : آية ٢٦ .

(٢) سورة الجاثية : آيات ١٨، ١٩ .

(٣) سورة النور : آيات ٤٧ إلى ٥١ .

والعدل المطلق ، فالميزان قائم فى كل شىء لا ينصر ظالم ولا يترك مظلوم ، لا فرق بين حاكم ومحكوم .

ومن ثم لا مجال للقول بأن السلطة تمثل فى النظام الإسلامى مشكلة سياسية ، فالمشاكل بأنواعها من فعل البشر ومن نتاج أهوائهم فقد شرعوا لشعوبهم من عندهم ، وشعوبهم ليست من صنعهم يعلمون مكامن نفوس أفرادها ونوازعهم ومن ثم ضل شرعهم ، وبه ضلت شعوبهم ، فكان لابد أن يتصارعوا ، وتكون السلطة قمة مشكلتهم ، فهى التى تتولاهم وهى التى تحرمهم فرص الحياة العادلة أو هى التى تكبل حرياتهم .

أما شرع الإسلام فهو من عند الحق المتعال خالق البشر ، فهو سبحانه وتعالى صانعهم وهو الأعلم بكوامنهم وجهرهم ، ومن ثم شرع لهم ما يصلح أحوالهم ، ليقيموا بالحق شئون حياتهم ، ومن لا تصلح مع كلمة اللَّه كلمتهم .

ولا فوق أو مع تشريع اللَّه تشريع لهم ، ففى تشريع اللَّه التمام والكمال وبه يقوم كل عدل بميزان ، ومن ثم لاخصومة ولا استغلال بل محبة وسلام ، وعلى ذلك فلا مشكلة مع السلطة الإسلامية ولا إشكال .

المطلب الثانى : مبدأ المشروعية فى النظام الإسلامى

على ضوء ما سبق يتبين أن المشروعية أو الشرعية الذى يقضى بخضوع السلطة للقانون واضح أشد الوضوح فى النظام الإسلامى .

فإذا كانت السلطة فى الدولة مطلقة غير مقيدة ولا محددة لا يجوز للأفراد وقفها بطرق مشروعة كنا بصدد دولة دكتاتورية أو دولة بوليسية . أما إذا كانت السلطة مقيدة غير مطلقة تخضع فى تصرفاتها للقانون القائم كالأفراد سواء بسواء كنا بصدد دولة قانونية يسود فيها حكم القانون .

ولا شك أن أغلب الدول فى العصر الحديث دول قانونية يسود فيها حكم القانون ، أى أن مبدأ الشرعية - سيادة القانون - هو من المبادئ والأسس التى يقوم عليها الحكم فى الدولة الحديثة .

ويقصد بمبدأ المشروعية ضرورة احترام القواعد القائمة مع مراعاة التدرج فى النظام القانونى القائم ، فالدستور وهو القانون الأعلى فى البلاد يجب أن تلتزم به كل سلطات الدولة ، ولا يجوز لسلطة التشريع إصدار قوانين تخالف الدستور القائم ، وإلا كانت مشوبة بعيب عدم الدستورية ، وإذا ما صدر القانون غير مخالف لأحكام الدستور وروحه ، فلا يجوز لأحد أن يخالف هذا القانون أيا كان مركزه فى الدولة - حاكما أو محكوما - أو أن يخرج على روح القانون ، وكذلك لا يجوز للإدارة مخالفة ما سبق وأصدرته من لوائح تنظيمية وإلا كان تصرفها مشوبا بعيب عدم المشروعية ، وعلى ذلك فمصادر المشروعية تشمل كافة قواعد القانون أيا كان مصدرها[١] .

وإذا كان القانون فى النظم الوضعية من صنع الناس وفقا لما تمليه عليه عقولهم ومصالحهم ، فإن القواعد العامة التى تحكم المجتمع الإسلامى هى من صنع اللّٰه بصفة أساسية : فالحاكم (الخليفة أو الإمام) فى النظام الإسلامى مقيد فى كل تصرفاته واتجاهاته بأحكام الكتاب والسنة ، واختصاصاته محدودة بما للأفراد من حريات وحقوق نص عليها الإسلام ونظمها وقرر الضمانات التى تكفل حمايتها ضد اعتداء الحكام والمحكومين على السواء .

فالنظام الإسلامى قد عرف الحقوق الفردية التى تكون سدًا حصينا أمام سلطان الحاكم وقائمة الحقوق الفردية التى اعترف بها الإسلام تشمل حقوقا كثيرة منها حق الملكية

(١) انظر : الرقابة على أعمال الإدارة فى الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة ، د/ سعيد الحكيم ، صـ٩ ، دار الفكر العربى ١٩٧٦م .

وحرية الرأى وحرية العقيدة والحرية الشخصية . . . إلى غير ذلك من الحريات[١] .

ولم يقف النظام الإسلامى عند حد تقرير الحقوق الفردية وجعلها حواجز منيعة أمام سلطات الحاكم ، بل نظم أمور الحكم فى القرآن والسنة ، ولم يجعل للحاكم سلطة مطلقة بل قيدها وحددها .

وأخيرًا فإن الخليفة يعد مسئولا أمام الأمة كما هو مسئول أمام اللَّه ، وإذا خان الخليفة الأمانة أو خالف الشرع ، حق عزله بل مقاومته والخروج عليه .

ومن كل ما تقدم يتضح أن الإسلام قد أقام نظامه السياسى على أساس خضوع الحكام للقانون ، وكفل الوسائل التى تحقق هذا الخضوع على خير وجه .

ومجمل القول أن أساس تقييد السلطة فى النظام الإسلامى بالقانون إنما ينبع من وجود تشريع أساسى إلهى لهذه الدولة مستمد من القرآن والسنة .

وعلى هذا فأساس خضوع السلطة للقانون فى النظام الإسلامى على هذه الصورة أساس فريد ، خاص بالدولة الإسلامية . ونستطيع أن نشير إليه بصفة مجملة على أنه : النظرية الإسلامية فى أساس خضوع السلطة للقانون .

فالدولة التى يريدها النظام الإسلامى هى دولة من طراز خاص يسميه بعض العلماء الإسلاميين المحدثين[٢] بالدولة الفكرية لأن الحكام والمحكومين فيها مقيدون بفكرة معينة وبمجموعة من القيم الخلقية والتشريعية التى تكون إطارًا قانونيا ملزما للجماعة بأسرها . ومعنى هذا أن سلطة الأمة أو الشعب هى سلطة مقيدة بإطار يحدها ويقيد انطلاقها ، ولذا كانت الحكومة الإسلامية كما يقول المحدثون حكومة قانون وليست حكومة رجال[٢] .

---

(١) للاستزادة راجع : الحريات العامة فى الدولة الإسلامية ، راشد الغنوشى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط (١) ١٩٩٣م .

(٢) انظر : نظريات حول الفقه الدستورى الإسلامى ، د/ أحمد كمال أبو المجد ، صـ٢٥ ، ٢٦ ، من مطبوعات الإدارة العامة للثقافة بالأزهر ١٩٦٢م .

المبحث الثالث :
مقاومة السلطة التنفيذية الجائرة فى النظام الإسلامى

المطلب الأول : متى تكون السلطة التنفيذية الحاكمة جائرة ؟

الإسلام نظام وأسلوب حياة ، والحياة لابد لها من أهداف ، ولأن الإسلام ليس قاصرًا على العبادات والنسك والابتهالات ، وإنما هو دين يعتنى كذلك بتنظيم الحياة ومجرى الأحداث فيها ، ولذلك كان على السلطة الحاكمة أن تحقق للشعب ما فى هذا الدين من أهداف يحقق سعادة الإنسان فى شتى مناحى حياته .

ولأن السلطة فى النظام الإسلامى سلطة شورية وتقوم معتمدة على رضا الشعب واختياره لتقوم نيابة عنه بحمل أثقال الحكم وأمانته ، إلا أن هذا الرضا وهذا الاختيار ليس أبديا ولا هو نهائيا ، وإنما هو مشروط بعدم التجاوز والانحراف التزاما بالشرع والمشروعية الإسلامية ، وهو ما يعنى أن استدامة إنابة الشعب لحاكمه أو إلغاء هذه الإنابة أمر متوقف على صلاح السلطة وصلاحية أعمالها وفقا لما يقضى به حكم الإسلام .

وحتى يتبيين لنا متى تكون السلطة الحاكمة سلطة جائرة يجب أن نفرق بين نظامين ونمايز بينهما : نظام شرعى وآخر غير شرعى .

أما عن النظام الشرعى فهو ذلك النظام الذى يقوم جسده السياسى فى كل أمر من أمور حياته وفى كافة مناحى العلاقات والروابط التى تقوم بين الأفراد بعضها ببعض ، وبين الفرد والجماعة وبين الحاكم والمحكوم على منهج الحق والحقيقة ، منهج اللّه الذى أتت صياغته وحيا على رسول اللّه ﷺ .

فالنظام الشرعى هو ذلك النظام الذى يطبق فيه شرع اللّه حكما وتحاكما بين

الناس بحيث لا يكتسب النظام شرعيته إلا إذا التزمت السلطة ذلك فى التطبيق عند ممارستها لأعمالها .

ومن لزوم الحكم والتحاكم بشرع اللّٰه ألا يعرف الناس (حكاما ومحكومين) طريقا إلا طريق الحق . قال تعالى : ﴿فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾[(١)] ولا يعرفون كذلك سبيلا يقودهم إليه إلا (العدل) ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ . . .﴾[(٢)] .

فالنظام الشرعى إذن هو ذلك النظام الذى يجمع فى رباط وثيق بين (الكتاب والميزان) فكان هذا التوثيق دليلا على أن العدل رفيق القرآن ، ومن كان القرآن رفيقه فقد استقام .

هكذا يصبح الحاكم فى نظام يقوم على صحيح حكم الإسلام (إمام حق وإمام عدل) يعمل فى ظل نظام شرعى ومن ثم وجبت طاعته ونصرته بكل نفس وكل نفيس ، لأن نصرته نصرة للشريعة التى هى من أولى ضرورات الدين ، وأن مؤازرته انتصار لهذه الشريعة وحماية لها من أى عدوان يقع عليها .

وعلى ذلك فالخروج على نظام شرعى وحاكم عادل فضلا عن كونه إساءة وإهانة وعدم احترام لسلطان المسلمين ، فهو فى المقام الأول يعد خيانة عظمى لا يكون لها من جزاء سوى حد الحرابة ، لأن العدوان على مثل هذا النظام وعلى سلطة مثل هذا الحاكم إنما هو بغى كبير وفساد فى الأرض ، والله سبحانه يقول : ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾[(٣)] . فضلا عما يلحق هذا الخارج على مثل هذا النظام وحاكمه من إهانة . ففى الحديث الشريف :

---

(١) سورة ص : آية ٢٦ .

(٢) سورة النحل : آية ٩٠ .

(٣) سورة المائدة : آية ٣٣ .

" من أهان سلطان اللَّه فى الأرض أهانه اللَّه "[١] .

أما النظام غير الشرعى : فهو ذلك النظام القائم على غير هدى من شرع اللَّه لا حكما ولا تحاكما بين الناس ، ومثل الحاكم الظالم لنفسه القائم على هذا النظام مثل هؤلاء الذين دمغهم القرآن الكريم بنفى الإيمان عنهم ، وإثبات كفرهم ، وظلمهم ، وفسوقهم ، وما يترتب على ذلك من ضلال وإحباط لأعمالهم . يقول اللَّه تعالى : ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[٢] ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[٣] ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[٤] ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَتَعْسًا لَّهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٨﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٩﴾﴾[٥] .

فالخروج على شرع اللَّه فوق كونه بوصف اللَّه كفر وظلم وفسوق ، فإنه مع ذلك أيضًا يعد ارتدادًا لحكم الجاهلية أى جهل السبيل الحقيقى لمعرفة اللَّه وعبادته والالتزام بشرعه ، وعن ذلك جاء خبر القرآن فى قوله تعالى : ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾[٦] .

ومن عدل اللَّه سبحانه أنه جعل آثام الخارج على شرعه (حكما وتحاكما) كمثل آثام من اتبعه واستجاب له ﴿لِيَحْمِلُوٓاْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴿٢٥﴾﴾[٧] . أى أن الخارج عن اتباع

---

(١) سنن الترمذى ، كتاب الفتن ، باب من أهان سلطان اللَّه فى الأرض (٤/٥٠٢) وقال الترمذى : حسن غريب ، وحسنه الألبانى فى صحيح الجامع رقم (٦١١١) .

(٢) سورة المائدة : آية ٤٤ .

(٣) سورة المائدة : آية ٤٥ .

(٤) سورة المائدة : ٤٧ .

(٥) سورة محمد : آية ٨ ، ٩ .

(٦) سورة المائدة ، آية ٥٠ .

(٧) سورة النحل : آية ٢٥ .

شرع اللّه يحمل فوق ذنبه ذنوب من أطاعوه ولا يخفف عمن أطاعوه من العذاب شيئا وهذا ما جاء ذكره فى الحديث الشريف « من دعا إلى ضلالة فعليه من الإثم مثل آثام من اتبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئًا »[١] .

فمسئولية الحاكم القائم على مثل هذا النظام الشرعى (باعتباره المسؤول عن إقامة الشرع وحراسة الدين) وإن كانت أشد ؛ لأنه ببعده عن شرع اللّه يضل الكافة باعتباره القدوة من موضع السلطة بحيث تنزع الناس إلى مشربه ، فإن ذلك لا يعفى المحكومين - فيما بينهم - من وجوب التحاكم إلى شرع اللّه .

وفى مثل هذا النظام غير الشرعى المنحرف عن اتباع منهج الحق والحقيقة ، كان حتما أن يتولد لدى المحكومين داخل المجتمع الإسلامى الإيمانى الرغبة فى مقاومة هذا العدوان الفارض نفسه عليهم من خلال قدرة السلطة وقوتها .

ومعلوم أن شرعية السلطة الحاكمة فى النظام الإسلامى غاية يضحى من أجلها ، وعزل حاكم من أجل تحقيق هذه الغاية وسيلة تؤدى إلى ذلك ، لكنها وسيلة خطيرة وليست هى بالأمر الهين السهل البسيط لما قد تؤدى إليه من إراقة الدماء ، وإلى ما قد يصل الأمر معه إلى الإتيان على البنيان من القواعد فتنفض قوى الشر على من فيه وبما فيه ، لا تفرق بين الأخضر واليابس ، ولا المصلح أو المسيء ، وهذه قد تكون فتنة .

ومن ثم فإن الخروج على الحاكم لابد أن تكون لاعتبارات جسيمة لا يمكن تدراكها بوسائل أخرى مراعاة لأمن الأمة وتوقيا للفتنة . كما أنه لا يجوز الخروج إلا عند الضرورة القصوى تمسكا بالقاعدة الشرعية فى تحمل الضرر الأدنى لتفادى الضرر الأكبر .

---

(١) سنن ابن ماجه كتاب المقدمة باب من سن سنة حسنة أو سيئة (١/ ٧٥) وصححه الألبانى فى صحيح الجامع برقم (٦٢٣٤) .

إلا أن السكوت أيضًا على نظام غير شرعى ليس بالأمر الهين اليسير ، لأنه نظام يحاد اللَّه ورسوله والمؤمنين ، وتلك ولا ريب فتنة أكبر من القتل . من أجل ذلك تنازع الخروج رأيان بينهما رأى وسط كما سنبين فى المطلب التالى :

المطلب الثانى : مدى مشروعية الثورة على الحاكم الجائر

يرى كثير من أهل السنة[(١)] عدم مشروعية الخروج على الحاكم بالقوة ويقولون بوجوب الصبر والنصح له ويستدلون على رأيهم بأدلة من الكتاب والسنة .

أما الدليل من القرآن الكريم فقول اللَّه تعالى : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[(٢)] فهذا هو أمر بطاعة أولى الأمر وأما الأمر الآخر فهو رد الأمر إلى اللَّه والرسول عند التنازع ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[(٣)] .

وأما من السنة فقد قال ﷺ : « من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبرًا فمات إلا مات ميتة جاهلية »[(٤)] .

– وقال ﷺ : « لا ترجعوا بعدى كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض »[(٥)] .

– ما رواه أبو هريرة عن النبى ﷺ أنه قال : « ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم ، والقائم فيها خير من الماشى ، والماشى فيها خير من الساعى ، من تشرف لها تستشرفه ، فمن وجد ملجأ أو معاذًا فليعذ به »[(٦)] .

---

(١) انظر : الخراج ، للقاضى أبى يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت : ١٨٢هـ) ، صـ١٠ ، المطبعة السلفية ، القاهرة . ط (٣) ١٣٨٢هـ .

(٢) سورة النساء : آية ٥٩ .

(٣) سورة النساء : آية ٥٩ .

(٤) صحيح البخارى ، كتاب الفتن ، باب قول النبى سترون بعدى أمورًا تنكرونها (٦/ ٢٦١٢) .

(٥) صحيح البخارى كتاب العلم ، باب الإنصات للعلماء (١/ ٥٦) .

(٦) صحيح البخارى ، كتاب الفتن ، باب تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم (٦/ ٢٥٩٤) .

- ما رواه عبادة بن الصامت قال : دعانا النبى ﷺ فبايعناه فقال : فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة فى منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا ، وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بَوَاحا عندكم من اللّه فيه برهان(١) .

- ما أخبر به النبى ﷺ حذيفة بن اليمان بما يكون من الفتن فى الحديث الصحيح المشهور . قال : فما تأمرنى إن أدركنى ذلك ؟ قال ﷺ : تلزم جماعة المسلمين وإمامهم . قال قلت : فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام ؟ قال : فاعتزل تلك الفرق كلها(٢) .

- إجابة النبى ﷺ حين سأله سلمة بن يزيد الجعفى إذ قال : يا نبى اللّه أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا ؟ فقال : « اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم »(٣) .

- قول النبى ﷺ : « اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشى »(٤) .

- وقوله ﷺ : « من خلع يدًا من طاعة لقى اللّه يوم القيامة لا حجة له »(٥) .

فالذين يرون عدم الخروج بالقوة على الحاكم هم الذين عرفوا بأهل الصبر يقولون بأن السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية ، وأن الإمام قد يكون عادلا وقد يكون غير عادل ، وليس لنا إزالته ولو كان فاسقا فالأمر بالمعروف لا يكون باليد و لا بسل السيف أصلا ، وإنما يكون بالنصح والتوجيه والصبر ، وهم يستندون فى تبرير عدم الخروج إلى الخشية من الفتنة وإراقة الدماء وتفتيت وحدة

(١) صحيح البخارى ، كتاب الفتن ، باب قول النبى ستروت بعدى أمورا تنكرونها (٦/ ٢٥٨٨) .

(٢) صحيح البخارى ، كتاب الفتن ، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة (٦/ ٢٥٩٥) .

(٣) صحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، باب فى طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق (٣/ ١٤٧٤) .

(٤) صحيح البخارى ، كتاب الأحكام ، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية (٦/ ٢٦١٢) .

(٥) صحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن (٣/ ١٤٧٨) .

الأمة ، لأن قيام نظام إسلامى يعبد اللّه ويخضع الناس فيه لرب العالمين (وإن أصابه ثلمة) خير من الإطاحة به كله من أجل مظلمة فرد أو معصية حاكم ، وليس ذلك يعنى السكوت على مظلمة الفرد أو معصية الحاكم ، لأن هذا وذاك لهم من الوسائل الأخف كثيرا من الخروج والتى لا تصل إلى مرحلته فى كل الأحوال ، لأن الضرورة تقدر بقدرها .

فالسلف الصالح حين قالوا بالصبر فذلك من أجل الحفاظ على الشرعية التى هى فى المرتبة الأولى للحفاظ على الدين ، كما قالوا بالصبر أيضًا من أجل الحفاظ على وحدة الأمة ، وسلامة الدولة ، والتى هى أيضًا من ضرورات الدين ، كما قالوا بالصبر حفاظا على الأنفس والدماء من أن تزهق كضرورة من ضرورات الدين .

حجج من يقولون بمشروعية الثورة على الحاكم الجائر :

وعلى خلاف المسالمون من المسلمين من أهل السنة والجماعة الذين كانوا يرضون بالأمر الواقع مفضلين السلام على نصرة الحق والدفاع عن الرأى كان هناك من لا يرضون بالانتظام فى قطيع الجماعة من غير قيد ولا شرط ، وبحيث يقبل الجور والظلم ولا يملك إلا الصبر والدعاء . كان هناك من الخارجين على هذا الرأى ممن قالوا بوجوب الخروج على الحاكم ولو بالقوة لرد عدوانه على الشرعية ، ولهم فى ذلك حججهم من الكتاب والسنة .

أما أدلة الكتاب : فقول اللّه تعالى : ﴿وَلَا تُطِيعُوٓا۟ أَمْرَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٥١﴾ ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴿١٥٢﴾﴾[1] .

﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾[2] ﴿فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ﴾[3] .

---

(١) سورة الشعراء : آيات ١٥١، ١٥٢ .

(٢) سورة المائدة : آية ٢ .

(٣) سورة الحجرات : آية ٩ .

وأما أدلة السنة فقد جاء فى حديث الرسول ﷺ : « السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة »[١] .

وعن على ﷺ قال بعث النبى ﷺ سرية ، وأمر عليهم رجلا من الأنصار ، وأمرهم أن يطيعوه ، فغضب عليهم وقال : أليس قد أمر النبى ﷺ أن تطيعونى ؟ قالوا : بلى . قال : عزمت عليكم لما جمعتم حطبا وأوقدتم نارا ثم دخلتم فيها ، فجمعوا حطبا فأوقدوا فلما هموا بالدخول فقام ينظر بعضهم إلى بعض ، قال بعضهم : إنما تبعنا النبى ﷺ فِرارا من النار ، أفندخُلها ، فبينما هم كذلك إذ خَمَدَت النار ، وسكن غضبه ، فذُكر للنبى ﷺ فقال : « لو دخلوها ما خرجوا منها أبدًا ، إنما الطاعة فى المعروف »[١] .

أصحاب الرأى الوسط بين الخروج وعدم الخروج وبيان رأى الباحث :

وما بين الرأى القائل بوجوب الخروج والقائل بوجوب الصبر وعدم الخروج هناك رأى وسط يرى (جواز الخروج) والجواز يعنى (الأخذ أو الترك) فلا يرتفع الخروج إلى مستوى الوجوب ، ولا أن يهبط الترك إلى مستوى التحريم .

ويستندون فى ذلك لحديث عبادة بن الصامت عن النبى ﷺ أنه قال : « إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من اللّه فيه برهان » .

يذكر الإمام النووى فى شرحه لصحيح مسلم أن : " معنى الحديث لا تنازعوا ولاة الأمور فى ولايتهم ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم كفرا (بواحا) محققا تعلمونه من قواعد الإسلام "[٢] . أما معنى : عندكم من اللّه فيه برهان أى " نص آية أو خبر صحيح لا يحتمل التأويل "[٣] .

---

(١) صحيح البخارى ، كتاب الأحكام ، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية (٦/ ٢٦١٢) .

(٢) شرح النووى على صحيح مسلم (١٢/ ٢٢٩) .

(٣) فتح البارى (١٣/ ٨) .

وترتيبا على ذلك فلابد للتدليل على وقوع الكفرالبواح من نص آية تبرهن عليه ، أو تقديم الدليل الصادق الذى لا يُرد ، حيث أن النتائج التى تترتب على الخروج خطيرة وذات أثر عميق .

* والناظر إلى حجج القائلين بالخروج على الحاكم وإلى حجج القائلين بالصبر عليه يرى أن الأحاديث التى استند إليها كل فريق صحيحة ، ومن ثم يبدو التعارض ، إلا أن التعارض فى حقيقتة تعارض ظاهرى ، ولا مجال فيه للقول بالنسخ ، حيث أن من القواعد المقررة فى الأصول : أنه إذا أمكن الجمع بين الأدلة المتعارضة والتوفيق بينها فلا حاجة إلى النسخ ولا يقبل القول به .

والشاهد أن الجمع والتوفيق بين هذه الأحاديث التى يبدو تعارضها ، ممكن وواقع فعلا ، ويبدو ذلك فى جعل الأحاديث والنصوص الداعية إلى المسالمة قاصرة على (ما دون الكفر البواح) مع اصطحاب ذلك بوسائل النهى عن المنكر بوسائله المختلفة المتدرجة التى تبدأ بإنكار القلب مع الاعتزال ثم إنكار اللسان أو جهاد الكلمة ، ثم بإسقاط حق الحاكم فى الطاعة والنصرة .

وفى نفس الوقت جعل أحاديث الخروج على الحاكم قاصرة على حالة (الكفر البواح) بحيث يصبح الخروج على الحاكم فى أضيق الحدود مع الوثوق الكامل بالنصر والوصول إلى الهدف الذى يرمى فى المقام الأول إلى الحفاظ على الشرعية .

وعلى ذلك فإن حالة الكفر البواح وهى التى (يُهدر) فيها شرع اللَّه أو (ينازعه) شرع آخر بجواره هو أعلى مراتب العدوان على الشرعية ، أما فيما دون ذلك فالحفاظ على الأمة والدولة والأنفس من ضرورات الدين التى يلزم الحفاظ عليها إذ لم يبلغ العدوان حد الكفر البواح ، وعلى ذلك يبقى كل من الطريقين مفتوحًا يمكن سلوكه إذا أمكن الوصول منه إلى تحقيق غاية الشارع أو صيانة مصالح الأمة وفقًا لمقتضى الحال .

المطلب الثالث : أصحاب الحق فى الخروج على الحاكم الجائر وآثار الخروج

لا شك أن الخروج أمر خطير ، فإذا كان الخروج ضرورة للحفاظ على الدين ، فإن هذه الضرورة لابد أن تقدر بقدرها ، ويكون استعمال الخروج تمامًا كما يكون استعمال مشرط الجراح ، فكما لا يسمح لأى إنسان أن يباشر عملية جراحية فى جسم إنسان حتى لا يؤدى الأمر إلى هلاكه بدلا من إنقاذه فكذلك لا ينبغى لأى إنسان مباشرة عملية الخروج لما قد يترتب عليها من إنهاء حياة الأمة والدولة معا .

والقاعدة أن من يملك حق اختيار الحاكم (أى حق تعيينه) هو الذى يملك حق عزله وإسقاطه ، فإذا قام أفراد الأمة مباشرة باختيار الخليفة تمكنا من مبدأ المساواة الذى أقامه الإسلام ، فلا شك أنه إذا اجتمعت الأمة أو اجتمعت غالبيتها لتقرر عزل الخليفة أو إسقاطه ، فإن ذلك لابد واقع .

أما أهل (الاختيار) أو (الشورى) أو (الحل والعقد) وهم ذوو الرأى فى الأمة والذين ينوبون عنها فى اختيار الخليفة وترشيحه ، فيجب عليهم القيام بما يرون فيه مصلحة الأمة الراجحة ، فيبسطوا على الشعب أسباب ومبررات عزل الخليفة أو الخروج عليه (مع اتقاء الفتنة) .

أما الأفراد والقلة من الجماعات ، فإن نزع السلطة عن طريق القوة ليس من مهمتهم ولا هو أمر يمكن أن يسند إليهم ، ذلك أن الخروج لابد أن يكون نابعا من الأمة أو ممثليها حتى يتحقق فيها رأى الأغلبية ، كما أن تقرير مساءلة الحاكم أو عزله أمر ليس من اختصاص الأفراد بل يجب أن يصدر عن هيئة مستنيرة على علم ودراية بشريعة اللَّه فلا يباح لأى فرد أن يقرر عزل الحاكم أو أن يتولى القيام بذلك بنفسه وإلا أصبح الأمر فوضى

* **أما آثار الخروج على الحاكم الجائر** فإنه يترتب على عزل الحاكم وإسقاطه بالخروج عليه ما يلى :

١- **تنصيب حاكم جديد** : عقب إسقاط الحاكم الجائر أو عزله كان حتما أن

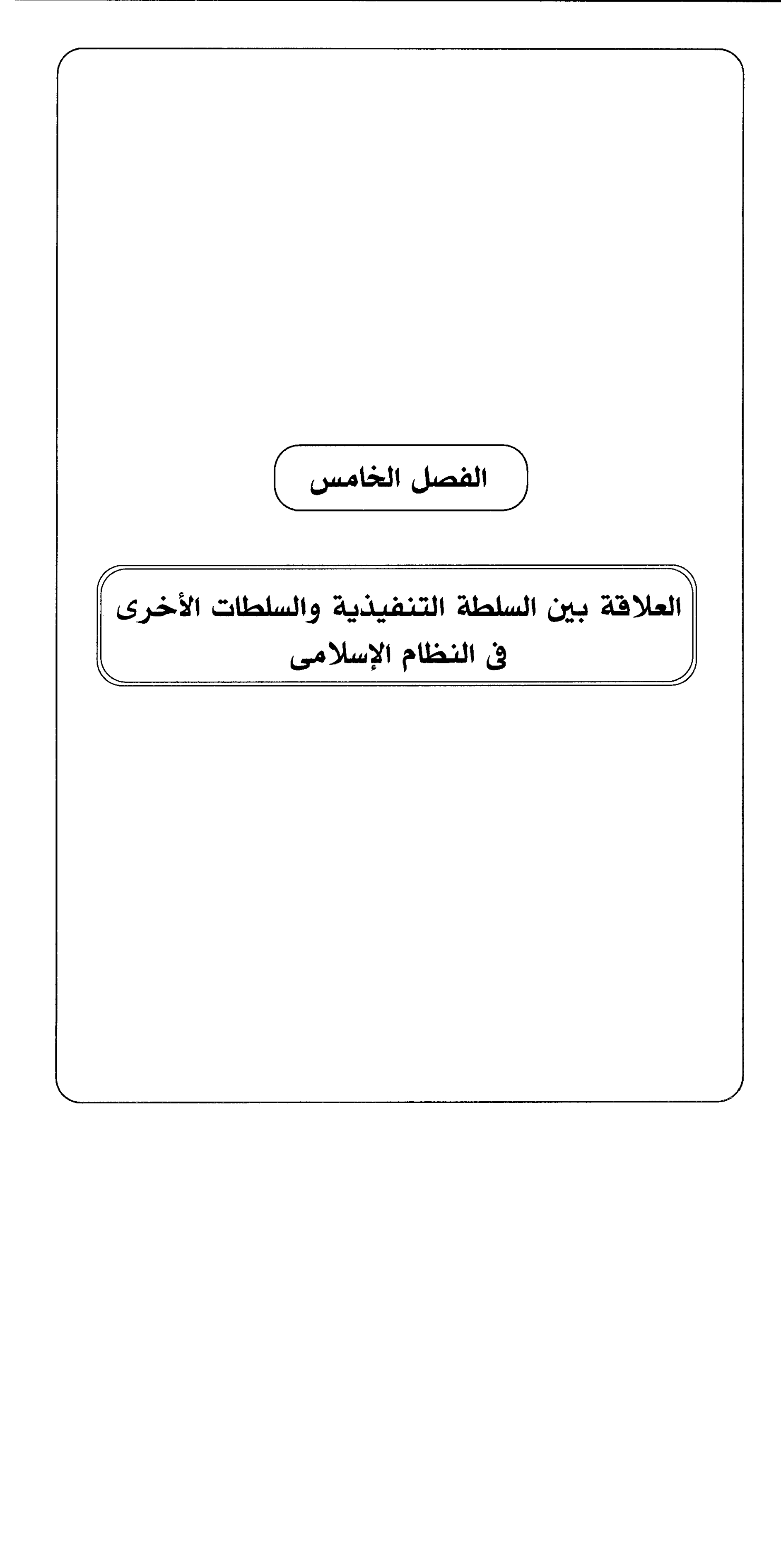
يتولى آخر مهام الحكم وتسلم إليه زمام السلطة إلا أن هذا الحاكم الجديد ، لابد وأن تتحقق فيه شروط الحاكم الصالح ، وأن يتولى مهام الحكم بوسيلة الإسناد المعتبرة فى الإسلام وهى البيعة له .

وهذا يعنى أن قائد الخروج لا يحق له أن يتولى الحكم بعد نجاح الخروج ، لأن الخروج ليس بأداة الإسناد المعتبرة فى النظام الإسلامى ، وإنما الأداة المعتبرة هى الرضا والمشورة والاختيار الحر ، إلا أن ذلك لا يمنع أهل الرأى والاختيار أن يختاروا قائد الخروج إذا تحققت فيه الشروط اللازمة ليكون خلفا للحاكم السابق المعزول ولا بأس أن يكون اختيار الحاكم الجديد اختيارا مؤقتا حتى يتم تصفح أحوال المرشحين لرئاسة الدولة فى ظروف أكثر هدوءًا واستقرارًا عقب مرحلة نجاح الخروج ، وهذا الاختيار المؤقت لقائد الخروج لا يمنعه النظام الإسلامى ولا يرفضه ، ذلك أنه لا يتصور أن يبقى الجسد السياسى بلا رأس ، لأن الحاكم هو بمثابة الرأس من الجسد ولا يعقل أن تكون البلاد بلا حاكم ولو ليوم واحد حتى لا يتسبب ذلك فى مزالق لا يحمد عقباها خاصة ممن يطمعون فى الحكم .

٢- **العودة فوريًّا إلى الشرعية** : بعد نجاح الخروج لابد من العودة فورًا - بعد إزالة الكفر البواح - إلى الشرعية الإسلامية ليحفظ على الأمة دينها وعلى النظام شرعيته .

٣- **إعادة الحياة الطبيعية إلى الأمة** : الخروج ليس غاية فى ذاته ، وإنما قيام الشرعية هى الغاية والخروج عند انهيارها هو الوسيلة لحماية هذه الغاية ، فإن تحقق المراد وقامت الشرعية فإنه ولابد من عودة الحياة الطبيعية إلى الأمة بحيث لا يسمح بحال من الأحوال لعابث أو فاسد أن ينتهز فرصة القلاقل الطارئة فى حياة الشعب ليعيث فى الأرض فسادا بأمور تنال من أمن الأمة وسلامة أبنائها ومن ثم لا يصح بحال أن يتهاون فى شأنها باعتبارها من توابع الخروج .

تلك هى قواعد النظام الإسلامى فى مراقبة الخليفة ونصحه وتوجيهه إذا أخطأ ، وتقويمه إذا انحرف ، وعزله إذا لم يجد النصح ويفلح التقويم .



الفصل الخامس

العلاقة بين السلطة التنفيذية والسلطات الأخرى في النظام الإسلامى

المبحث الأول : العلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية

يقصد بالسلطة التشريعية فى النظم : " الجهة التى تملك حق إصدار القوانين العامة الملزمة للأفراد "(١) .

أما فى النظام الإسلامى فمصدر الأحكام الشرعية " القوانين " هو اللَّه سبحانه وتعالى دائمًا ، فما أتى به النص فأمره واضح من حيث ضرورة تطبيقه ، وما لم يأت به النص صراحة فيجب البحث عن حكم اللَّه فيه من مجموع نصوص الشريعة ، وذلك باستعمال قواعد الاجتهاد وأصول الاستنباط والاهتداء بالقواعد الشرعية وعلى هذا فإن السلطة التشريعية فى النظام الإسلامى يتولاها جميع أهل الحل والعقد من الأمة وليس فقط طائفة المجتهدين أهل الإجماع .

حقيقة أن مجتهدى الأمة يدخلون - ولا ريب - ضمن أهل الحل والعقد ، بل ولعلهم يأتون فى المقدمة ، ولكنهم لا ينفردون وحدهم بسلطة التشريع ، وإنما يشاركهم فيها بقية أهل الحل والعقد من طوائف الأمة وفئاتها المختلفة .

فعلى سبيل المثال إذا ما أرادت السلطة التشريعية أن تسن تشريعًا بتحريم شراب معين لأنه مسكر ، فإن الحكم وهو الحرمة يستنبطه الفقهاء المجتهدون ، أما كون المشروب خمرًا أو لا فهذا يعرفه أهل الخبرة من غير الفقهاء .

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن السلطة التشريعية طبقًا لما توصل إليه النظام السياسى الإسلامى وقرره لا تنحصر مهمتها فى التشريع فقط ، ولكن هناك وظائف أخرى تناط بالسلطة التشريعية فى النظام الإسلامى مثل اختيار الحاكم والرقابة على أعمال الحكومة ، كما سيتضح ذلك خلال المطالب القادمة :

---

(١) نظام الحكم فى الإسلام ، محمد فاروق النبهان ، صـ٤٠٩ ، مطبوعات جامعة الكويت ١٩٧٤م .

المطلب الأول : مدى مساهمة كل من السلطتين التنفيذية والتشريعية فى تشكيل الأخرى

لقد ثبت سابقا أن الذى يقوم بتولية الخليفة هم أهل الحل والعقد - مجلس الشورى - الذين يكتسبون هذا الحق وكالة عن الأمة . ويبقى بعد ذلك على الأمة التصديق على ذلك الاختيار الصادر عن من يمثلها فعلا وحقيقة لا زورا وبهتانا . وهكذا نصل إلى القول بأن اختيار رئيس الدولة فى النظام الإسلامى يدخل ضمن اختصاص السلطة التشريعية بما فيها من مجتهدين وأهل الرأى والمتبوعين وكافة العلماء وكل من يملك وزنا حقيقيا داخل الأمة المسلمة .

* أما عن الوزراء الموجودين إلى جانب الخليفة والذين يشكلون معه السلطة التنفيذية ، فالأصل أن الخليفة له كامل الحرية فى اختيارهم طالما أنه المسؤول الأول عن سياسة الدولة ، وهو الذى ستعاقبه الأمة بالخلع إذا استقرت حكومته على مخالفة قواعد ومبادئ النظام الإسلامى وبالتالى فإن مسؤولية الوزراء تكون أمام الخليفة بالدرجة الأولى ، وبعد ذلك فهم مسؤولون أيضًا أمام مجموع الأمة بما فيهم أهل الحل والعقد أى مجلس الشورى إلا أن ذلك ليس معناه بأى حال من الأحوال أن من الضرورى أن تنبثق الحكومة من داخل مجلس الشورى ، إذ للخليفة أن يقدر مصدر اختيارهم سواء من داخل مجلس الشورى أو من خارجه .

* أما عن كيفية تشكيل مجلس الشورى أو مجلس أهل الحل والعقد ، وهل للخليفة أن يتدخل فى هذه العملية ؟ فإن النصوص لم تُشر إلى طريقة معينة بذاتها ، وإنما جعلت الأمر لعامة الأمة ، وإن كانت الأحاديث الشريفة قد أشارت إلى مسؤولية الذى يقوم بتولية شخص معين أمرًا من الأمور أن يراعى حسن الاختيار إلا أنها لا تقصد الخليفة بصفة خاصة ، وإنما تقوم على التعميم حيث يقول ﷺ : « من ولى من أمر المسلمين شيئًا فأمَّر عليهم أحدًا محاباة فعليه لعنة اللَّه لا يقبل اللَّه منه صرفًا ولا عدلًا »[1] .

---

(١) مسند الإمام أحمد (٦/١) والمستدرك (٤/ ١٠٤) وقال الحاكم : هذا حديث صحيح الاسناد =

ولا يطعن فى هذا القول ما كان من أمر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده حين كانوا يلجأون إلى أسلوب التعيين لاختيار أهل الرأى والمشورة حيث أن تلك الحقبة التى اتسمت بالشفافية كانت تسمو بأصحاب السبق فى الدعوة والجهاد إلى درجة تجعل اختيار غيرهم أو تنحية بعضهم من باب المستحيل . وهكذا فإن اختيار هؤلاء لم يتم فى وقت من الأوقات خارجا عن إرادة الأمة ، طالما أن الأمة كانت ترى فيهم رمزا لاستمرارية وجودها ، وفى سلوكياتهم تجسيدا لمبادئها ومثلها العليا .

إذا أضفنا إلى ذلك أن تعيين هؤلاء الأشخاص يتم أيضًا بعد مشاورة الأمة ، لما ترددنا لحظة واحدة فى إقرار بل وإيجاب حق المواطنين فى الدولة الإسلامية فى اختيار من يمثلهم ويعبر عن آرائهم ففى عهد الرسول ﷺ كانت بيعة العقبة مناسبة لها دلالتها فى هذا الاتجاه ، حيث طلب ﷺ من أهل العقبة أن «أخرجوا إليّ منكم اثنى عشر نقيبًا ليكونوا على قومهم بما فيهم»[(١)] أى ليمثلوهم حق تمثيل ، فيكونوا إلى جانب الرسول ﷺ وهم يعبرون تعبيرًا حقيقيا عن الآراء السائدة لدى الأوس والخزرج .

وإذن فأهل المشورة إنما تختارهم الأمة ، وليس للخليفة أن يعمد إلى فرضهم عليها ، وإن كان من حقه أن يقترح عليها أن تبدى رأيها فيمن يعتبر تواجدهم بمجلس الشورى ضروريا تمشيا مع مقتضيات السير المثالى للشئون العامة داخل الدولة .

= ولم يخرجاه . وقال الهيثمى فى مجمع الزوائد : فيه رجل لم يسم (٥/ ٢٣٢) .
والمعلوم أن ولاية الأمر طبقا لمدلولاتها فى التراث السياسى الإسلامى لا تقتصر فقط على المناصب ذات الصلة بالسلطة التنفيذية (الخليفة ، الوزراء ، الولاة . .) وإنما تمتد لتشمل جميع من يحمل مسؤولية تمثيل أو قيادة الأمة ، وهو ما معناه أن أعضاء مجلس الشورى أيضًا مشمولون بها . إلا أن مبادئ النظام الإسلامى تؤكد بوضوح أن الأمة هى صاحبة الحق فى اختيار من يمثلها من أعضاء مجلس الشورى ، أو جماعة أهل الحل والعقد .

(١) مجمع الزوائد ، (٦/ ٤٤) .

المطلب الثانى : مدى أحقية كل من السلطتين التنفيذية والتشريعية بممارسة اختصاصات الأخرى

وفيما يتعلق بإمكانية التداخل فى الاختصاص بين مجلس الشورى والسلطة التنفيذية فى النظام السياسى الإسلامى ، فإن من الثابت ما يلى : فعلى صعيد النشاط التنفيذى ، يعتبر الخليفة المسؤول الأول عن تنفيذ أحكام الشريعة داخل الدولة يعاونه فى ذلك الوزراء والولاة وبقية الموظفين الذين يملك حق تعيينهم أو إقالتهم متى شاء ، شريطة التقيد بالشروط المتعلقة بالأهلية لتولى وظيفة من وظائف الدولة . فالخليفة ليس مجبرا على اختيار وزرائه من ضمن أعضاء مجلس الشورى ، لكن هذا الأخير يملك فى أى لحظة أن ينكر عليه اختياره لمن لا تتوفر فيه المؤهلات المطلوبة لوظيفة ما . ومن هذا المنطلق فقط يمكن أن نقول : أن مجلس الشورى يتدخل بصورة غير مباشرة فى النشاط التنفيذى عبر امتلاكه للرقابة على الإطار الذى يتم فى داخله ذلك النشاط . أما فيما يخص النشاط التشريعى فهو يدخل ضمن اختصاص فئة المجتهدين داخل مجلس الشورى ، كما أنه من حق أى مجتهد آخر غير عضو بذلك المجلس أن يصدر فتواه التى يصبح الأخذ بها أمرًا ملزما لمجرد استيفاءها للمواصفات الشرعية واحترامها للقواعد المتعارف عليها فى المجال الفقهى .

ولكن إلى أى حد تستطيع السلطة التنفيذية فى الدولة الإسلامية أن تمارس الاختصاص التشريعى ؟ أو بعبارة أخرى ما هو موقف النظام الإسلامى إذا قامت الحكومة باقتراح قانون معين على مجلس الشورى ؟ أو أقدمت على استخدام حق النقض أو الاعتراض ضد قانون (حكم شرعى) صادر عن ذلك المجلس ؟

١- اقتراح قانون من السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية :

بالنظر إلى طبيعة السلطة التشريعية فى النظام الإسلامى يمكن القول أنه فيما

عدا النصوص الشرعية القطعية الثبوت والدلالة ، والأحكام المجمع عليها من علماء الأمة الإسلامية ، حيث تكون علاقة الخليفة وسائر الرعية بهما علاقة خضوع وطاعة ، فإن علاقة الخليفة بالتشريع تتوقف على أمرين :

الأمر الأول : كون الخليفة مجتهدًا أو غير مجتهد .

الأمر الثانى : مدى سلطة الخليفة فى الإلزام بالأحكام الاجتهادية .

الأمر الأول : الخليفة المجتهد والخليفة غير المجتهد :

إذا كان الخليفة مجتهدًا انتسب لجماعة المجتهدين المنوط بهم بيان الأحكام التى تقتضيها الشريعة الإسلامية لما يعرض عليهم من وقائع وأحداث ، ويشترك الخليفة معهم فى ذلك بصفته مجتهدا شأنه شأن غيره من المجتهدين من علماء الأمة الإسلامية لا يخصه الدين فى فهم الكتاب والعلم بالأحكام بمزية ولا يرتفع به إلى منزلة[1] . بل واجتهاده أيضًا مثل اجتهاد غيره غير ملزم للمسلمين ما لم يقرر بمقتضى ما له من ولاية الإلزام به ، ولعل ذلك ما قصده ابن حزم فى قوله عن اجتهاد الخلفاء الراشدين : " وأما ما أفتوا به باجتهادهم فما أوجبوا هم قط اتباع أقوالهم ، فكيف يوجب ذلك غيرهم . . . . وأيضًا فإن هذا إجماع الأئمة كلها إذ ليس من أهل العلم إلا وقد خالف بعض فتاوى هؤلاء الأئمة "[2] .

أما إذا كان الخليفة غير مجتهد فلا شأن له بعملية الاجتهاد والواجب عليه أن يقلد غيره من المجتهدين أو يفوض الحكم إليه ، مع ملاحظة أن افتقاد الخليفة لشرط الاجتهاد يقدح فى خلافته عند جمهور العلماء وهذا ما ذكره عضد الدين الإيجى حيث يقول : " الجمهور على أن أهل الإمامة مجتهد فى الأصول والفروع

---

(١) انظر : الإسلام دين العلم والمدنية ، للشيخ محمد عبده ، صـ١١٠ ، ط/ الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٣م .

(٢) الفصل (٤ / ٨٩) .

ليقوم بأمور الدين "[١] وقد عبر عن ذلك ابن خلدون بقوله : " ولا يكفى من العلم إلا أن يكون مجتهدًا ، لأن التقليد نقص ، والإمامة تستدعى الكمال فى الأوصاف والأحوال "[٢] .

ومن العلماء من لم يشترط رتبة الاجتهاد فى الخليفة مكتفيا باستعانة الخليفة بالعلماء المجتهدين حتى يعرف الحكم الصحيح منهم ، ومن ذهب إلى ذلك حجة الإسلام الغزالى ، حيث قال : " وليست رتبة الاجتهاد مما لابد منه فى الإمارة ضرورة بل الورع الداعى إلى مراجعة أهل العلم فيه كاف "[٣] .

وللخليفة - سواء كان مجتهدا أو غير مجتهد - تنظيم التشريع الاجتهادى والإشراف عليه . كما يتعين على الخليفة أن يكون مجلسه فيه كبار العلماء الأخيار الأفاضل الذين يخافون اللّه ، ولا يعمل شيئا إلا بفتواهم .

الأمر الثانى : سلطة الخليفة فى الإلزام بالأحكام الاجتهادية :

ذهب البعض إلى نفى سلطة الخليفة فى الإلزام برأى اجتهادى معين ، لاحتمال الرأى للخطأ والصواب ، وفى الإلزام به ما يحول دون اكتشاف الخطأ فضلا عن كونه يسد باب الاجتهاد ، ونتيجة لذلك ذهب أنصار هذا الرأى إلى أن تولية القضاء بشرط الحكم بمذهب معين باطلة ، بينما اعتبرها البعض صحيحة ولكن الشرط فاسد[٤] .

بينما يرى البعض الآخر أن من سلطة الخليفة الإلزام بالأحكام الاجتهادية استنادا إلى ما له من حق الطاعة على المسلمين ، و ما جرى عليه العمل فى عهد الخلفاء الراشدين[٤] .

---

(١) المواقف (٣ / ٥٨٥) .

(٢) المقدمة ، صـ ١٩٣

(٣) فضائح الباطنية ، صـ ١٩١

(٤) انظر: تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية ، د/ صوفى أبو طالب ، صـ١٨١، ط/ دار النهضة العربية ، ط (٢) ١٩٨٥م .

وذلك هو الرأى الراجح لأن طاعة الإمام حق من الحقوق التى أوجبها اللَّه سبحانه وتعالى ونص عليها رسول اللَّه ﷺ ، إضافة إلى أن الضرورة تحتم الالتزام بهذا الرأى حرصا على حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية وعدم تركها فوضى ، ولا أرى فى الأخذ بهذا الرأى ما يحول دون كشف خطأ المجتهد إن كان مخطئا أو يؤدى إلى سد باب الاجتهاد ، بل على العكس فإنه قد يكون حافزا ونافعا لدراسة هذا الرأى وكشف ما فيه من خطأ إن وجد ، وللاجتهاد للوصول إلى الصواب ، ونؤيد ذلك بالعلاقة القائمة فى العصر الحاضر بين الفقه والتشريع .

كما أرى أن سلطة الخليفة فى الإلزام بالأحكام الاجتهادية ليست مطلقة بل هى مقيدة بقيدين الالتزام بمبدأ الشورى ، والالتزام برأى الأكثرية ، أما إذا اختلف المجتهدون لاختلاف أوجه النظر دون أن تتحقق الأكثرية التى بها يرجح صواب الرأى فى الظاهر ، ففى هذه الحالة يكون للخليفة إنفاذ الرأى الذى يراه أقرب للكتاب والسنة ويبدو لى أن ذلك ما عبر عنه ابن تيمية بقوله : " لا غنى لولى الأمر عن المشاورة . . . . وإن كان أمرًا قد تنازع فيه المسلمون فينبغى أن يستخرج من كل منهم رأيه ، فأى الآراء كانت أشبه بكتاب اللَّه وسنة رسوله عمل به "[1] .

أحقية السلطة التنفيذية فى وضع لوائح تنظيمية :

بناء على ما سبق نستطيع القول بأن للخليفة أن يمارس النشاط التشريعى ، وذلك فى حالة واحدة فقط وهى أن يكون مجتهدا ، فيتضح له آنئذ الانخراط مع المجتهدين فى أعمالهم ويخضع لنفس الشروط التى يتقيدون بها بصفة عامة ، وفيما عدا ذلك لا يجوز له التدخل فى النشاط التشريعى بأى وجه كان ، اللهم إلا إذا أراد أو أرادت حكومته اقتراح قانون معين على مجلس الشورى ، حينئذ يبقى على المجلس التمعن فيه فيرفضه أو يقبله اعتمادا على مدى مراعاته للأحكام العامة

(١) السياسة الشرعية ، ص١٣٤ .

للشريعة . إلى أن ذلك لا يمنع السلطة التنفيذية من وضع لوائح كفيلة بتسهيل تنفيذ الحكام الشرعية وهو ما يعرف بالسلطة التنظيمية .

وتشمل هذه الدائرة :

(أ) التشريعات واللوائح التنظيمية ، وذلك لتنظيم أمور الجماعة وحمايتها وسد حاجتها . وذلك فيما ليس فيه نص شرعى وبما لا يخالف نصوص الشرع .

(ب) التشريعات واللوائح التنفيذية بهدف تنفيذ النصوص الشرعية على أكمل وجه ، وهنا يكون الالتزام بنصوص الشرع ومقاصده .

(ج) التشريعات واللوائح المستقلة فيما لا نص فيه ، وهو ما يطلق عليه حق أولى الأمر فى تقييد المباح(١) .

والأمثلة على ذلك كثيرة أذكر منها :

(١) جمع القرآن فى مصحف واحد على عهد الصديق ، وهو ما لم يفعله النبى ﷺ وقد اقتضت المصلحة ذلك حينما استحر القتل بالقراء فى اليمامة خشية أن يضيع القرآن بموت الحفاظ ، وكذلك جمع المسلمين على مصحف واحد فى عهد عثمان ﷺ وذلك لمنع الاختلاف بين المسلمين(٢) .

(٢) كان الصديق يرى التسوية بين المسلمين فى العطاء وكان عمر يرى خلاف ذلك ، وقد أمضى الصديق اجتهاده فى مدة خلافته ، وأذعن عمر لرأيه . فلما آل الأمر إليه رأى أن يعدل عن اجتهاد سلفه ، وأن يلزم الناس باجتهاده فى هذا الأمر ، فكان يقول : الرجل وقدمه ، والرجل وبلاؤه ، والرجل وسابقته(٣) .

---

(١) انظر : أصول الشريعة الإسلامية - أركانها - د/ على حريشة ، صـ٢٤، مكتبة وهبة ، ط (١) ١٩٧٩م .

(٢) راجع : صحيح البخارى كتاب فضائل القرآن ، باب جمع القرآن (٤/ ١٧٢٠) .

(٣) راجع : منهج عمر بن الخطاب فى التشريع ، د/ محمد بلتاجى ، صـ٣٣١، ط/ دار السلام ، ط (٢) ٢٠٠٣م .

(٣) رأى عمر أن يمنع الناس من أكل اللحم يومين متتالين فى عام الرمادة وذلك لقلة الطعام وحتى يسمح لأكبر عدد من المسلمين بالمشاركة فى الطعام . فكان يأتى مجزرة الزبير بن العوام بالبقيع ، فإذا رأى رجلا اشترى اللحم يومين متتابعين ضربه بالدرة ، وقال له : " ألا طويت بطنك يومين "[(١)] . إن تناول اللحم أمر مباح ، ولكن عمر عمد إلى هذا المباح فقيده وذلك لمصلحة المسلمين .

(٤) لقد أباح الإسلام للمسلم الزواج بالكتابية ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[(٢)] والعلماء يرون أن الزواج بالكتابية مع أنه مباح ، إلا أنه خلاف الأولى ، فالأولى بالمسلم أن يتزوج بمسلمة[(٣)] .

ويروى أن عمر حظر على كبار الصحابة الزواج بالكتابيات ، وذلك خشية منه أن يُعرض المسلمون عن الزواج بالمسلمات وكفى بذلك فتنة لهن[(٤)] .

(٥) كان الطلاق على عهد رسول اللّه ﷺ وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر

---

(١) سيرة عمر بن الخطاب ، لابن الجوزى (ت : ٥٩٧هـ) ، صـ٧٣٠، دار الرائد العربى ، بيروت ، ط (٢) ١٩٨٥م.

(٢) سورة المائدة : آية ٥ .

(٣) انظر :الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية ، د/ زكى الدين شعبان ، صـ١٧٤، دار النهضة العربية ١٩٦٧م .

(٤) روى الجصاص فى تفسيره أن حذيفة بن اليمان تزوج بيهودية فكتب إليه عمر أن خل سبيلها فكتب إليه حذيفة : أحرام هى؟ فكتب إليه عمر ، لا ولكنى أخاف أن تواقعوا المومسات منهن . - أحكام القرآن ، لأبى بكر الجصاص (ت : ٣٧٠هـ) (١٦/٢) دار إحياء التراث ، بيروت ١٤٠٥هـ . ورُويت هذه الواقعة على الوجه الآتى : أن حذيفة تزوج بيهودية بالمدائن فكتب إليه عمر أن خل سبيلها فكتب إليه أحرام يا أمير المؤمنين؟ فكتب إليه عمر : أعزم عليك ألا تضع كتابى هذا حتى تخلى سبيلها ، فإنى أخاف أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن ، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين - نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء ، د/ محمد سلام مدكور ، صـ٣٤٨، ط/ دار النهضة العربية ، ط (٢) ١٩٨٤م .

طلاق الثلاث واحدة ، فقال عمر بن الخطاب : " إن الناس قد استعجلوا فى أمر قد كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم "(١) .

قال ابن القيم : " رأى عمر إلزامهم بالثلاث عقوبة لهم لما علموا أنه حرام وتتابعو فيه ، ولا ريب أن هذا سائغ للأئمة أن يلزموا الناس بما ضيقوا على أنفسهم ولم يقبلوا فيه رخصة اللَّه عز وجل "(٢) .

٢- مدى أحقية الخليفة فى الاعتراض على قانون صادر عن مجلس الشورى :

من الواضح أنه لا يمكن تصور هذا الحق للخليفة ، إذ أن القانون الصادر عن السلطة التشريعية ، تتم صياغته من قبل المجتهدين الذين تتوفر فيهم شروط مشددة ، وهو ما معناه أن ذلك القانون لا يعبر عن إرادة سياسية يمكن للخليفة أن يقف منها على النقيض تعبيرا عن قناعاته الخاصة ، بل إن الأمر هنا يتعلق بحكم شرعى واجب النفاذ وفى مواجهة الجميع بما فيهم الخليفة الذى قلنا أن سلطته تستمد شرعيتها من خلال حرصها على تنفيذ الشرع .

بل إن الخليفة ليس ملتزما فحسب بتنفيذ الحكم الشرعى الصادر عن المجتهدين داخل مجلس الشورى ، ولكنه مجبر أيضًا على الخضوع للرأى الصادر عن ذلك المجلس حتى ولو لم يكن حكما شرعيا - أى - حين يكون صادرا عن غير المجتهدين من الأعضاء ، إذا تم الإجماع عليه أو حصل على الأغلبية الكافية .

والواقع أن الخليفة لا يملك وسائل ضغط دستورية تمكنه من إيقاف مجلس الشورى عند حده إذا لم يوافق رغباته فهو لا يستطيع الإقدام على حله مثلا أو يعمد إلى تعطيل انعقاده نظرا للاعتبارات التى تجعل من يمثلون الأمة فى المجتمع الإسلامى بعيدين عن الأجواء التى تسود البرلمانات الحديثة ، حيث الانتماءات

---

(١) صحيح مسلم ، كتاب الطلاق ، باب طلاق الثلاث (٢/ ١٠٩٩) .

(٢) زاد المعاد (٥/ ٢٧٠) .

تتعدد بل وتتصادم ، وهم علاوة على ذلك ونتيجة للخصائص التى يتميزون بها بمنأى عن الخروج عن المثل العليا والقيم الإسلامية .

والصحيح أن مجلس الشورى هو الذى يمتلك من الوسائل ما يجعله يقف فى وجه الخليفة إن هو سار على غير المنهج المرسوم له أو بدا منه ما يعارض مهمته ومسؤوليته . وتبدأ تلك الوسائل من النصح مرورًا بالمحاسبة عند التقصير ، وانتهاء بالعزل .



المبحث الثانى : العلاقة بين السلطتين التنفيذية والقضائية

السلطة القضائية هى السلطة التى تتولى تطبيق القانون فى الفصل فى المنازعات التى تنشأ بين الأفراد وبعضهم أو بينهم وبين إحدى جهات السلطات العامة فى الدولة .

والسلطة القضائية كانت وما زالت أمرًا عظيمًا فى كل المجتمعات المتحضرة منذ فجر التاريخ ، وستبقى كذلك إلى أن يرث اللَّه الأرض ومن عليها ، فهى آخر ملجأ يأوى إليه المظلوم الذى هضم حقه ، ليعاد إليه ، ولهذه الاعتبارات كان شعار القضاء هذا الميزان الذى يزن بالعدل والقسط فيعيد التوازن حين اختلاله إلى نصابه الشرعى .

وسيتضح خلال المطلبين القادمين مظاهر العلاقة بين السلطتين التنفيذية والقضائية .

المطلب الأول : استقلال السلطة القضائية

إن من واجبات الخليفة الهامة إقامة العدل وفق أحكام الشرع ، فالخليفة ملزم بتطبيق أحكام الشرع مما يهيئ الظروف لإقرار العدالة .

ومن الوسائل الفعالة لإقامة العدل بين الناس أن يقيم الإمام للناس من يتولى الحكم بينهم ، وفصل منازعاتهم ، ويحتاج هذا من الإمام أن يعين القضاة وينشئ دور القضاء ، ويصدر من التشريعات الإجرائية ما يسهل عمل القاضى . . . . الخ .

لقد نص القرآن الكريم على ضرورة إقامة العدل بين الناس ، واعتبر أن إقامة العدل مبدأ من المبادئ التى يقوم عليها الحكم الإسلامى ، ولقد التزم النبى ﷺ منهاج العدالة فى كل أموره يؤيده فى ذلك وحى السماء ، لذلك قال للخارجى : « ويلك فمن يعدل إذا لم أعدل »[1] .

---

(١) صحيح البخارى ، كتاب استتابة المرتدين ، باب من ترك قتال الخوارج للتألف وأن لا ينفر =

ولكن نصوص الكتاب والسنة لم تبين لنا الطريقة - الوسيلة - الواجبة لإقرار العدل ، وإنما وردت هذه النصوص متضمنة بعض المبادئ العامة دون تعرض لكثير من التفصيلات التى تركت للاجتهاد ، والاجتهاد متطور متغير يلائم ظروف الجماعة فى كل زمان ومكان .

* لقد كان رسول اللّه ﷺ والخليفة من بعده يتولى بنفسه شئون القضاء فكان يحكم بين المتخاصمين وفى ذلك يقول ابن خلدون : " إن القضاء منصب فصل الخصومات ، وكان لذلك من وظائف الخلافة يباشره الخلفاء بأنفسهم فى الصدر الأول ، وأول من دفعه إلى غيره عمر بن الخطاب حيث ولى أبا الدرداء قضاء المدينة وولى شريحا قضاء البصرة وولى أبا موسى الأشعرى قضاء الكوفة "(١) . وجاء فى المغنى : " وروى عن عمر وعثمان وعلى أنهم كانوا يقضون فى المسجد "(٢) .

ولما كان من الصعب على رئيس الدولة ، بل من المستحيل أن يتحمل الأعباء الثقيلة والمسئوليات الجسام التى تتطلبها قيام دولة ما ، فقد وجب على الإمام أن يتخذ له أعوانا ومساعدين يشاركونه فى هذا الحمل الثقيل كالقضاة ، وغيرهم ، ويتفرغ هو للأمور العامة . وهذا ما فعله الخلفاء الراشدون وخاصة فى عهد عمر عندما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية .

فهذا أبو بكر يمهد لفصل القضاء عن رئيس الدولة وذلك عندما ظهرت الحاجة إلى ضرورة الأعوان لكثرة مشاغل رئيس الدولة ، فلما استخلف ﷺ قال : " لا بد لى من أعوان " فقال له عمر : " أنا أكفيك القضاء " وقال أبو عبيدة : " أنا أكفيك

= الناس عنه (٦/ ٢٥٤٠) وصحيح مسلم ، كتاب الزكاة ، باب إعطاء المؤلفة قلوبهم على الإسلام وتصبر من قوى إيمانه (٢/ ٧٣٩) واللفظ للبخارى .

(١) المقدمة ، صـ٢٢٠ .

(٢) المغنى ، لابن قدامة المقدسى (ت : ٦٢٠هـ) (١٠/ ٩٦) ط/ دار الفكر ، بيروت ط (١) ١٤٠٥هـ .

بيت المال "[١] .

وجاء فى تاريخ قضاة الأندلس قال أبو بكر لعمر : " اقض بين الناس فإنى فى شغل "[٢] .

وكان الخليفة يولى الولاة والقضاة للحكم بين الناس فى الأمصار ، وعلى ذلك فلا تنعقد ولاية القضاء إلا لمن ولاه الخليفة أو على حد تعبير الفقهاء : " لا تجوز ولاية القضاء إلا بتولية الإمام أو تولية من فوض إليه لأنه من المصالح العظام "[٣] .

وإذا اجتمع أهل بلد من البلاد على تولية قاض عليهم ، فلا تصح ولايته إلا بإذن الإمام أو من ينوب عنه ، يقول الماوردى : " ولو اتفق أهل بلد قد خلا من قاضى على أن يقلدوا عليهم قاضيا ، فإن كان إمام الوقت موجود بطل التقليد "[٤] . اللهم إلا فى حالات الضرورة كأن تنقطع وسائل الاتصال بينهم وبين الإمام .

وعلى ذلك يعتبر الإمام رئيسا أعلى للسلطة القضائية بوصفها عملا من أعمال التنفيذ ، أعنى تنفيذ الشرع وتطبيقه .

وسلطة الإمام فى اختيار القضاة ليست مطلقة ، وإنما هى مقيدة باختيار الأصلح ، والصلاحية لمنصب القضاء لها ضوابط وقيود ، وهى التى يعبر عنها الفقها بالشروط الواجب توافرها فى القاضى . يقول الماوردى : " ولا يجوز أن يقلد القضاء إلا من تكاملت فيه شروطه التى يصح معها تقليده وينفذ بها حكمه "[٥] . وجاء فى المغنى : " وإذا أراد الإمام تولية قاض فإن كان له خبرة

---

(١) أخبار القضاة ، لوكيع بن حيان (١ / ١٠٤) ط/ عالم الكتب ، بيروت .

(٢) تاريخ قضاة الأندلس ، صـ ٢٢

(٣) المهذب ، لأبى إسحاق الشيرازى (٢ / ٢٩٠) دار الفكر ، بيروت .

(٤) الأحكام السلطانية ، صـ٥٨،

(٥) المصدر السابق ، صـ٧٢.

بالناس ويعرف من يصلح للقضاء ولاه ، وإن لم يعرف ذلك سأل أهل المعرفة بالناس واسترشدهم على من يصلح "[١] .

وكما يملك الإمام سلطة تعيين القضاة ، يملك أيضًا سلطة عزلهم ، فالقاعدة أن من يملك التعيين يملك العزل . فإذا كانت سلطة الإمام غير مطلقة فى تعيين القضاة كما قدمنا ، فإنها أيضًا غير مطلقة فى عزلهم ، فينبغى على الإمام أن يتوخى فى ذلك المصلحة العامة للمسلمين دون ميل أو هوى .

والقاضى نائب عن الإمام ، ولكنه ليس تابعا تبعية مطلقة للسلطة التنفيذية التى يمثلها الإمام ، فالقاضى لا ينفذ رغبات الإمام وإنما ينفذ أحكام الشرع ، والقاضى يجتهد فيما لا نص فيه ، ولا يتبع فى ذلك اجتهادات الإمام ، اللهم إلا إذا تبلورت اجتهادات هذا الأخير فى صورة تشريعات ملزمة ، يروى عن عمر بن الخطاب أنه لقى رجلا فقال : ما صنعت ؟ قال : قضى على وزيد بكذا . فقال عمر : لو كنت أنا لقضيت بكذا ، قال : فما منعك والأمر إليك ؟ قال لو كنت أردك إلى كتاب اللَّه أو إلى سنة رسول اللَّه ﷺ لفعلت ، ولكنى أردك إلى رأيى والرأى مشترك ، فلم ينقض ما قال على وزيد[٢] .

وواضح من هذه الواقعة أن الإمام لا يستطيع أن يعقب على حكم القاضى المبنى على اجتهاد منه ، وإن رأى أن هذا الاجتهاد غير سليم وأنه يخالف اجتهاد الإمام فى هذه المسألة ، وذلك لأن الرأى مشترك بين كافة المجتهدين ، أما إذا أخطأ القاضى فى تنفيذ نص ثابت من الكتاب والسنة فهنا يتدخل الإمام ويدفع هذا الخطأ ويطبق نص الكتاب أو السنة ، ومن هنا تأتى فكرة الطعن بالنقض .

ونشير إلى أن كون الخليفة هو المسؤول مبدئيا وفق النظام الإسلامى عن

---

(١) المغنى (١٠/ ٩١) .

(٢) إعلام الموقعين (١/ ٦٥) .

القضاء ومباشرته ليس معناه أن ذلك يؤثر فى استقلال القضاء ويكون سببا من أسباب تدخل السلطة التنفيذية وتأثيرها على السلطة القضائية ، فليس هذا موجودا فى النظام الإسلامى .

ونقصد بتدخل السلطة التنفيذية فى القضاء : أن يقوم رئيس الدولة أو أعوانه أو مساعدوه من الوزراء أو المستشارين أو كبار المسئولين بالتدخل لدى الحاكم لصالح أحد الخصوم ، وذلك بمنع القاضى من الحكم فى الواقعة المطروحة عليه ، أو توجيهه أو إصدار تعليمات إليه تتعلق بطريقة الفصل أو وقف تنفيذ الحكم أو تعديله وما شابه ذلك من معوقات لإقامة العدل ، نظرًا لما يملكه الرئيس وأعوانه من نفوذ وسلطة ، وهيمنة على مرافق الدولة .

ولقد نهى النظام الإسلامى عن التدخل فى القضاء ، فعن ابن عمر عن النبى ﷺ أنه قال : « من أعان على خصومة بظلم فقد باء بغضب من اللَّه عز وجل »[1] .

والواقع أن هذا النهى عام ، يشمل كل من لديه سلطة سواء كان الرئيس أو أعوانه فلا يجوز لأحد منهم أن يعين أحد أطراف الخصومة بتوجيه القاضى أو بإصدار تعليمات إليه ، أو بتعديل الحكم ، أو وقف تنفيذه ، أو بمنع القاضى من النظر فى الحكم ، فكل ذلك يدخل فى باب الظلم الذى نهى عنه الشارع فى هذا الحديث ، ولا شك فى أن إعانة أحد الخصوم بغير وجه حق فيه ضياع لسائر الحقوق ، وإهدار للأموال ، وقد تؤدى إلى هتك الأعراض ، ولهذا هدد الرسول ﷺ وتوعد فاعله بأقسى العقوبة ، وهو غضب المولى عز وجل ، وأية عقوبة أقسى وأمر من هذا ؟ وفى ذلك كان التحذير كل التحذير من التدخل فى القضاء بالظلم .

ولقد نص الفقهاء صراحة على عدم التدخل فى القضاء ، ويؤكد هذا ما جاء فى

---

(١) سنن أبى داود ، كتاب الأقضية ، باب فيمن يعين على خصومة من غير أن يعلم أمرها (٣/ ٣٠٥) . وضعفه الألبانى فى ضعيف سنن أبى داود (٧٧٢) .

كتاب تاريخ قضاة الأندلس : " إن الإمام إذا أمر القاضى أن يدع الحكم فى أمر قد شرع فيه عنده ، فله أن يدع ذلك إذا لم يتبين له حق ، فإذا تبين له حق أحدهما فيه عنده ، فلا يدع ذلك إلا بعزل "[١] وفى قوله فلا يدع ذلك إلا بعزل دليل على أن السلطة إذا تدخلت فى القضاء أو سير المحاكمة لصالح أحد الأطراف يحب على القاضى أن يستقيل ويعتزل القضاء ، حفاظا على إحقاق الحق ، وإرساء العدالة .

المطلب الثانى : رقابة السلطة القضائية على السلطة التنفيذية

الإمام مخاطب بأحكام الشرع كغيره من المسلمين سواء بسواء والإمام ليس بمأمن من العقاب إذا فعل ما يستوجب العقاب ، وكذلك الأمر أمام القضاء ، فجميع المواطنين فى الدولة الإسلامية سواء أمام القضاء ، من جهة المراقبة وقواعد الإثبات وتطبيق النصوص وتنفيذ الأحكام ووجوب تحرى العدالة بين المتقاضين .

وليس فى النظام الإسلامى نصوص خاصة تحدد كيفية خضوع الخليفة للقانون والإجراءات التى تتخذ بصدد ذلك ، بل جرى العمل على محاكمة الخلفاء والولاة أمام القضاء العادى وبالطريق العادى والأمثلة على ذلك كثيرة :

فرسول اللَّه ﷺ الحاكم الأول لدولة الإسلام والقدوة لمن جاء بعده كان يخضع لشرع اللَّه كغيره من المسلمين ، فلم يكن يتميز عن غيره إلا بالوحى وببعض الخصائص التى هى إلى التكليف أقرب منها إلى التشريف ؛ لذلك كان ﷺ يعطى القود من نفسه . يقول عمر بن الخطاب ﷺ : " من ظلمه عامله بمظلمه فلا إذن له علىّ ليرفعها إلىّ حتى أقصه منه ، فيقول عمرو بن العاص : أرأيت إن أدب أمير رجلا من رعيته أتقصه منه ؟ فيقول عمر : ومالى لا أقصه منه وقد رأيت رسول اللَّه يقص من نفسه "[٢] .

---

(١) تاريخ قضاة الأندلس، صـ٤٥ .

(٢) الطبقات الكبرى (٣/ ٢٨١) .

فإذا كان هذا هو وضع رسول اللّه ﷺ فهل يجرؤ أحد أن يدعى لنفسه مركزًا قانونيا متميزا عن الآخرين فى شريعة الإسلام مهما بلغت سلطته ؟

والإجابة على هذا السؤال واضحة جلية نستقرؤها من الكثير من النصوص الشرعية ، ونلمسها فى تصرفات الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده ، وأى خروج على هذا النهج من جانب الحكام فى دولة الإسلام هو لا شك عدوان على شريعة الإسلام .

فهذا أمير المؤمنين على بن أبى طالب ﷺ يفقد درعا له فى مسيره لصفين ثم يجدها بعد ذلك فى يد يهودى . فقال لليهودى : الدرع درعى ولم أبع ولم أهب ، فقال اليهودى : درعى وفى يدى ، فقال على : نسير إلى القاضى شريح ، فقال شريح : قل يا أمير المؤمنين ، فقال على : نعم هذا الدرع التى فى يد هذا اليهودى درعى ولم أبع ولم أهب ، فقال شريح : ما قولك يا يهودى ؟ فقال : درعى وفى يدى ، فقال شريح لعلى : ألك بينة يا أمير المؤمنين ؟ قال على : نعم قُنبر والحسن يشهدان أن الدرع درعى ، فقال شريح : شهادة الابن لا تجوز للأب . فقال على : رجل من أهل الجنة لا تجوز شهادته . فقال اليهودى : أمير المؤمنين قدمنى إلى قاضيه ، وقاضيه قضى عليه ، أشهد أن هذا هو الحق ، وأشهد أن لا إله إلا اللّه وأشهد أن محمدًا رسول اللّه وأن الدرع درعك يا أمير المؤمنين[١] .

فانظر كيف تحاكم أمير المؤمنين الخليفة الأعظم إلى القاضى العادى ، مدعيا على رجل من أهل الذمة ، ولم يلجأ على ﷺ إلى ما يسمى بحالة الضرورة وقوانين الطوارئ ، والظروف تهيئ له ذلك ، وقد كان فى زمن فتنة وحرب أهلية ، وانظر كيف سوى القاضى بين الخليفة وغيره أمام نظام المرافعة وقواعد الإثبات ، وكيف رد شهادة رجل من أهل الجنة يقينا لأنه لا تجوز شهادة الابن لأبيه ، وانظر أثر

---

(١) انظر : حلية الأولياء (٤/ ١٤١) . وتاريخ الخلفاء ، صـ١٨٥ .

ذلك كله على هذا اليهودى فكان مدعاة لإسلامه .

فليس معنى أن القاضى نائب الإمام وأن الإمام يتولى تعيين القضاة وعزلهم ألا يخضع الإمام عند التقاضى لأحكام القضاء .

وكذلك الحال إذا ما صدر عن الإمام تصرف أضر بالغير وسواء كان هذا التصرف واقعة مادية - واقعة اعتداء - أو قرارا تنظيميا ، فإن لهذا الغير - المتضرر - أن يرفع الأمر إلى القضاء ليزيل عنه آثار هذا الضرر ، وللقاضى أن يحكم برفع الضرر سواء بإلغاء القرار أو بإزالة آثار الضرر والحكم بالتعويض للمتضرر ودليلنا على ذلك أن القاضى يحكم باسم جماعة المسلمين المطالبة بتنفيذ الشرع ، كما أن الخليفة يحكم باسم جماعة المسلمين ، فالقاضى مستقل فى عمله عن الخليفة وليس مجرد تابع له ينفذ أوامره كما سبق أن بينت.

وقد أكد فقهاء المسلمين على هذه الحقيقة حين قرروا أن القاضى لا ينعزل بموت الإمام أو عزله ، ولو كان نائبا عنه فى الحقيقة لانعزل بموته أو عزله(١) .

وفى التاريخ الإسلامى شواهد تبين لنا أن القاضى كان يعقب على قرارات الإمام بصفة خاصة والسلطة التنفيذية بصفة عامة .

كتب المنصور إلى سوار بن عبد اللّٰه قاض البصرة : انظر إلى الأرض التى تخاصم فيها فلان القائد مع فلان التاجر ، فادفعها إلى القائد . فكتب إليه سوار : إن البينة قد قامت عندى أنها للتاجر فلست أخرجها من يده إلا ببينة ، فكتب إليه المنصور : واللّٰه الذى لا إله هو لتدفعنها إلى القائد . فكتب إليه سوار : والله الذى لا إله إلا هو لا أخرجنها من يد التاجر إلا بحق ، فلما جاءه الكتاب قال : ملأتها

---

(١) انظر : العقود الدرية فى تنقيح الفتاوى الحامدية ، لابن عابدين (ت : ١٢٥٢هـ) (١/٢٩٨) المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٠٠هـ .

والله عدلا وصار قضاتى تردنى إلى الحق[١] .

إن هذه العبارة التى قالها الخليفة المنصور لتدل بوضوح على أن القاضى يملك سلطة التعقيب على تصرفات الإمام ويرده إلى الحق .

ويعجز التاريخ قديمه وحديثه أن يأتينا بمثال كالذى حدث فى عهد عمر بن عبد العزيز مع أهل سمرقند بعد فتحها بمدة ، وتتلخص الواقعة فى أن أهل سمرقند شكوا إلى الخليفة عمر بن العزيز كيف أن قائد جيش المسلمين قتيبة بن مسلم قد ظلمهم ودخل بلادهم غدرا دون أن يخيرهم كما يفعل المسلمون بأهل البلاد التى يفتحونها ، وقد حول الخليفة الشكوى إلى القاضى فحكم بخروج جيش المسلمين من المدينة إلى معسكرهم وأن يخير أهلها من جديد ، فإما أن يكون صلحا جديدا أو ظفرا عنوة ، فقال أهل سمرقند : بل نرضى بما كان ولا نجدد حربًا[٢] .

وهنا نرى أن عمر بن عبد العزيز يدرك مبدأ تفريق السلطات على أتم وجه ذلك بأنه حينما عرف مظلمة أهل سمرقند ، لم يبت هو بها مع أنه كان يسعه ذلك ، وهو خليفة المسلمين ، ولم يعهد بذلك إلى عامله على سمرقند " سليمان بن أبى السرى " مخافة أن يجمح به الهوى ، أو أن تأخذه العزة بالإثم ، ولأنه عامل باسم الخليفة الذى أبى هو نفسه أن يبت بالخلاف ، ولم يفوض ذلك إلى القائد العسكرى ، الذى ارتكب المخالفة لأحكام الشريعة ، بل أمر بأن يُجلس لهم القاضى " جميع بن حاضر " لماذا ؟ لأن القاضى لا يتأثر بالاعتبارات العسكرية أو السياسية ، ولا يأبه إلا لحكم اللّٰه ، ويطبق أوامر الشريعة كما وردت .

وهكذا تحقق ظن عمر بن عبد العزيز ، وحكم القاضى بأن يخرج عرب سمرقند

---

(١) راجع : تاريخ الخلفاء ، ص. ٢٦٥

(٢) راجع : تاريخ الطبرى (٤/ ٦٩) .

إلى معسكرهم ، أى أنه أمرهم بالجلاء ، لأن الاحتلال وقع بصورة غير مشروعة ، وهذه سابقة لا يعرف لها العالم مثيلا ، بل إن أعرق الدول فى الديمقراطية لا تسمح للقضاء أن يعقب على مثل هذه الأعمال لأنها من أعمال السيادة .

وهكذا تتجلى مظاهر العلاقة بين السلطة القضائية والسلطة التنفيذية فى النظام الإسلامى ، فالقضاء له حق الرقابة على الخليفة وحكومته من خلال صلاحيته فى الحكم ضد أى تصرف صادر عنهما يكون مخالفا لحكم من الأحكام الشرعية . وفى المقابل فإن للسلطة التنفيذية أن تعزل أى قاض ثبت خروجه عن الحدود المرسومة له شرعا .



الباب الثانى

السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى
فى النظام الليبرالى

تمهيـــد
مفهوم النظام الليبرالى ... ومصادره .... وأسسه

إن موضوع الليبرالية له أهمية كبيرة فى دراسات النظم من جهتين : الأولى : الغموض الذى يحيط بالمصطلح فى نفسه وعدم تصور كثير لدلالته ومفهومه . الثانية : تأثر كثير من أبناء المسلمين به ، وكثرة الكلام حوله بعلم وبدون علم فى أحوال كثيرة .

وقد كان جيل النهضة - كما يسمونه - ممن شارك فى دعوة المسلمين إليه ونصحهم به ، وصور أن نهضة الغرب وقوة حضارته المادية كانت بسبب اعتناق هذا المذهب الفلسفى ، فكثر المؤيدون له من كافة طوائف المجتمع .

وبعد سقوط الشيوعية كأيدلوجية كانت تهدد الفكر الليبرالى الغربى اغتر الغربيون كثيرا بمبدأ "الليبرالية " وصاروا يبشرون به فى كل محفل ويزعمون أنه هو خيار الإنسانية الوحيد ، فوظفوا طاقاتهم الفكرية والإعلامية بدعم سياسى واقتصادى رهيب لنقل هذا النور - فى زعمهم - إلى الإنسانية كلها .

ولعل أبرز نتاج فكرى يدل على الغرور الكبير بهذا المبدأ عند الغربيين كتاب " نهاية التاريخ " لمؤلفه " فرانسيس فوكوياما " وهو أمريكى الجنسية يابانى الأصل ، وقد ظهر فيه بوضوح مدى الغرور الكبير بهذا المنهج " الليبرالى " حيث اعتبرها فوكوياما نهاية التاريخ الإنسانى وليس الأمريكى فحسب .

ولقد استغل الغربيون الليبراليون الإمكانيات الكبيرة المتاحة لديهم لنقل هذا المذهب إلى أقصى الدنيا وصناعة الحياة الدنيا على أسسه ومبادئه ، عن طريق القوة السياسية والاقتصادية وتوظيف وسائل الاتصالات التى تمكنهم من مخاطبة كل الناس وفى كل الأرض .

ولقد أصبح من الواضح الجلى تأثير العالم الغربى فى الحياة الإنسانية فى كافة المجالات ، ونحن المسلمين جزء من هذا العالم الذى يتلقى التأثير من الغرب فى كل وقت ، بل ربما نكون نحن معنيين بهذا التأثير أكثر من غيرنا لأننا - مع ضعفنا وهواننا على الناس أمه منافسة فى قوة الدين الذى نحمله ، وهذا ما جعل هنتجتون فى مقاله " صراع الحضارات " يرشح المسلمين للصراع فى المرحلة الحالية والقادمة كبديل للشيوعية بعد سقوطها أكثر من الجنس الأصفر (الصين واليابان ودول شرق وجنوب آسيا) لأن الدين الذى يحمله المسلمون فيه من عوامل البقاء والمقدرة على الصراع وإمكان التفوق والصعود مرة أخرى ما يلاحظه أى مراقب فى الحركة التاريخية ، والمسيرة الواقعية له .

ولهذا كان من الضرورى دراسة النظام الليبرالى ومعرفة حقيقته وأبعاده ، لمعرفة كيفية التعامل معه ، وإدارة المعركة معه بنجاح ، فكانت هذه الدراسة المختصرة التى تؤدى جزءا من المطلوب .

أولا : مفهوم الليبرالية :

من الصعوبة بمكان تحديد تعريف دقيق لليبرالية ، وذلك بسبب تعدد جوانبها ، وتطورها من جيل إلى جيل يقول الأستاذ وضاح نصر : " تبدو بلورة تعريف واضح ودقيق لمفهوم الليبرالية أمرا صعبا وربما عديم الجدوى وفى حالة تحديد الليبرالية نجد أن هذا التحديد لا ينطبق على عدد من الفلاسفة الذين سيموا بسمة الليبرالية "[1] .

وقد قررت موسوعة لالاند الفلسفية الالتباس الحاصل فى مفهوم الليبرالية فجاء فيها : " نرى من خلال التعريفات السابقة مدى التباس هذا اللفظ ، ومما يزيد فى الالتباس استعماله الطارئ المتداول فى أيامنا للدل على الأحزاب أو

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية ، مجموعة مفكرين ، المجلد الثانى - القسم الثانى صـ ١١٥٥، دار المشرق بيروت .

النزعات السياسية "[١] .

وفى الموسوعة العربية العالمية : " وتعتبر الليبرالية مصطلحا غامضا لأن معناها وتأكيداتها تبدلت بصورة ملحوظة بمرور السنين "[٢] .

ويقول الدكتور يوسف القرضاوى : " وأمثال هذه المصطلحات التى تدل على مفاهيم عقائدية ليس لها مدلول واحد محدد عند الأوربيين . لهذا تفسر فى بلد بما لا تفسر به فى بلد آخر ، وتفهم عند فيلسوف بما لا تفهم به عند غيره ، وتطبق فى مرحلة بما لا تطبق به فى أخرى . ومن هنا كان اختلاف التعريفات لهذه المفاهيم ، وكانت الصعوبة فى وضع تعريف منطقى جامع يحدد مدلولها بدقة . حتى اشتقاق كلمة " ليبرالى " نفسها اختلفوا فيه : هل هى مأخوذة من "ليبرتي" التى معناها الحرية كما هو مشهور ، أم هى مأخوذة من أصل أسبانى "[٣] .

ولكن لليبرالية جوهر أساسى يتفق عليه جميع الليبراليين فى كافة العصور مع اختلاف توجهاتهم وكيفية تطبيقها كوسيلة من وسائل الإصلاح والإنتاج ، هذا الجوهر هو الفردية والحرية .

يقول الأستاذ وضاح نصر : " وإذا كان لليبرالية من جوهر فهو التركيز على أهمية الفرد وضرورة تحرره من كل نوع من أنواع السيطرة والاستبداد ، فالليبرالى يصبو على نحو خاص إلى التحرر من التسلط بنوعيه : تسلط الدولة (الاستبداد السياسى) وتسلط الجماعة (الاستبداد الاجتماعى) لذلك نجد الجذور التاريخية لليبرالية فى الحركات التى جعلت الفرد غاية بذاته معارضة فى كثير من الأحيان التقاليد

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية ، اندرية لالاند ، ترجمة د. خليل أحمد خليل (٢/ ٧٢٥) ط / منشورات عويدات ، بيروت ١٩٩٦م .

(٢) الموسوعة العربية العالمية ، مجموعة من المؤلفين (٢١ / ٢٤٧) ط / دار الكتاب العربى ، بيروت .

(٣) الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا ، د. يوسف القرضاوى ، صـ ٥٠ ، الناشر / بنك التقوى .

والأعراف والسلطة رافضة جعل إرادة الفرد مجرد امتداد لإرادة الجماعة "[١] .

وأهم ما يميز الأدبيات الليبرالية الكلاسيكية المعاصرة هو اهتمامها المفرط بمبدأ الحرية ، حيث يفترض النظام الليبرالى أن الحرية هى الغاية الأولى والرئيسة التى يتطلع لها الفرد بطبيعته . وأنه لا يوجد إجابة مطلقة للسؤال الفلسفى المشهور : ما هى الحياة المثلى للإنسان ؟ لأن لكل فرد الحق والحرية فى اختيار أسلوب الحياة الذى يناسبه .

إذن : مبدأ الحرية وتحقيق الفرد لذاته تمثل نقطة انطلاق فى الفكر الليبرالى بكل طوائفه وفى كل المجالات المختلفة .

والأساس الفلسفى الذى ينطلق منه النظام الليبرالى هو المذهب الفردى الذى يرى أن الحرية الفردية هدفا وغاية ينبغى تحقيقها .

وقد عرفت الليبرالية مجموعة تعريفات بحسب المجال التى تعرف من خلاله .

يقول منير البعلبكى : " والليبرالية تعارض المؤسسات السياسية والدينية التى تحد من الحرية الفردية . . . . وتطالب بحقه (أى الفرد) فى حرية التعبير وتكافؤ الفرص والثقافة الواسعة "[٢] .

وفى الموسوعة العربية أن الليبرالية : " فلسفة اقتصادية وسياسية تؤكد على الحرية والمساواة وإتاحة الفرص "[٣] .

وهذا التعريف ليس تعريفا دقيقا لمذهب فلسفى تغير مفهومه مع السنين بسبب التقلبات الفكرية والسياسية والاجتماعية .

---

(١) مفهوم الحرية ، عبد الله العروى ، ص٣٩ ط / المركز الثقافى العربى الدار البيضاء ، ط(١) ١٩٨١.

(٢) موسوعة المورد العربية ، منير البعلبكى (٢/ ١٠٥) دار القارئ العربى .

(٣) الموسوعة العربية العالمية (٢١/ ٢٤٧) .

والحقيقة أن التعريف الدقيق لهذا المصطلح هو تعريفه بحسب المجال الذى يعرف من خلاله ، نعرفها على النحو التالى : ليبرالية السياسية ، وليبرالية الاقتصاد ، وليبرالية الأخلاق . . . . . وهكذا . وهذا ما قامت به موسوعة لالاند الفلسفية وسيأتى تعريف كل نوع على حدة عند الحديث عن مجالات الليبرالية .

والخلاصة : أن الليبرالية لها مفاهيم متعددة بحسب ما تضاف إليه ، ويجمعها الاهتمام المفرط بالحرية ، وتحقيق الفرد لذاته ، واعتبار الحرية هدفا وغاية فى ذاتها . فالليبرالية هى " نظرية الحرية " وهى نظرية ذات طوائف متعددة وجوانب مختلفة وبمقادير متفاوتة .

والحرية - كما يلاحظ الباحث المدقق - مفهوم عام يمكن أن يعنى به الحرية المطلقة دون معنى محددا ، وقد يريد به البعض معنى محددا معينا .

ولكن المفهوم الفلسفى لهذا المذهب الفكرى هو الحرية المطلقة التى لا تحدها الحدود ولا تمنعها السدود ، إلا ما كان فيها تجاوز لحريات الآخرين على قاعدة (تنتهى حريتك حيث تبدأ حريات الآخرين) .

وعليه فإنه يمكن صياغة جوهر الليبرالية بالمعادلة الآتية :- جوهر الليبرالية = التركيز على أهمية الفرد + التحرر من كل سلطة خارجية .

ومن استعمل هذا المصطلح لغير هذا المفهوم الشمولى فهو غير مصيب فى استعمال المصطلح فى غير مجاله ، وكان الأولى به البحث عن لفظ يناسب معناه غير هذا المصطلح .

ثانيا : نشأة الليبرالية وتطورها :

نشأت الليبرالية فى التغيرات الاجتماعية التى عصفت بأوربا منذ بداية القرن السادس عشر الميلادى ، وطبيعة التغير الاجتماعى والفكرى يأتى بشكل متدرج بطئ وهى لم " تتبلور كنظرية فى السياسة والاقتصاد والاجتماع على يد مفكر واحد

بل أسهم عدة مفكرين فى إعطائها شكلها الأساسى وطابعها المميز . فالليبرالية ليست اللوكية (نسبة إلى جون لوك ١٦٣٢ - ١٧٠٤) أو الروسووية (نسبة إلى جان جاك روسو ١٧١٢ - ١٧٧٨) أو الملية (نسبة إلى جون ستوارت مل ١٨٠٦ - ١٨٧٣) وإن كان كل واحد من هؤلاء أسهم إسهاما بارزا أو فعالا فى إعطائها كثيرا من ملامحها وخصائصها "[١] .

فيذكر الأستاذ وضاح نصر : " أن الليبرالية فى الفكر السياسى الغربى الحديث نشأت وتطورت فى القرن السابع عشر ، وذلك على الرغم من أن لفظتى ليبرالى وليبرالية لم تكونا متداولتين قبل القرن التاسع عشر "[٢] .

ويقول منير البعلبكى : " الليبرالية فلسفة سياسية ظهرت فى أوربا فى أوائل القرن التاسع ، ثم اتخذت منذ ذلك الحين أشكالا مختلفة فى أزمنة وأماكن مختلفة "[٣] .

والظاهر من تاريخ الليبرالية أنها كانت رد فعل لتسلط الكنيسة والإقطاع فى العصور الوسطى بأوربا ، مما أدى إلى انتفاضة الشعوب ، وثورة الجماهير ، وبخاصة الطبقة الوسطى . والمناداة بالحرية والإخاء والمساواة وقد ظهر ذلك فى الثورة الفرنسية[٤] .

وبهذا يتضح لنا أن الليبرالية فى صورتها المعاصرة نشأت مع النهضة الأوربية ثم تطورت فى عصور مختلفة إلى يومنا هذا .

ويقول الدكتور على بن عبد الرازق الزبيدى : " ومن الصعب تحديد تاريخ معين لنشأة الليبرالية فجذورها تمتد عميقة فى التاريخ "[٥] .

(١) الموسوعة الفلسفية العربية (الجزء الثانى - القسم الثانى - صـ١١٥٥) .
(٢) الموسوعة الفلسفية العربية (الجزء الثانى - القسم الثانى صـ ١١٥٦) .
(٣) موسوعة المورد العربية (٢/ ١٠٥٠) .
(٤) انظر : المرجع السابق (٢/ ١٠٥١) .
(٥) مقال فى الدولة الليبرالية ، مجلة المؤرخ العربى ، العدد (٣٥) صـ٧١ .

تطور الليبرالية :

أخذت الليبرالية أطوارا متعددة بحسب الزمان والمكان وتغيرت مفاهيمها فى أطوارها المختلفة ، وهى تتفق فى كل أطوارها على التأكيد على الحرية وإعطاء الفرد حريته وعدم التدخل فيها . ويمكن أن نشير إلى طورين مهمين فيها :

الطور الأول : الليبرالية الكلاسيكية :

يعتبر جون لوك أبرز فلاسفة الليبرالية الكلاسيكية ، ونظريته تتعلق بالليبرالية السياسية ، وتنطلق نظريته من فكرة العقد الاجتماعى فى تصوره لوجود الدولة ، وهذا فى حد ذاته هدم لنظرية الحق الإلهى التى تتزعمها الكنيسة .

وقد تميز لوك عن غيره من فلاسفة العقد الاجتماعى بأن السلطة أو الحكومة عنده مقيدة بقبول الأفراد لها ، ولذلك يمكن بسحب السلطة سحب الثقة فيها(١) .

وهذه الليبرالية الإنجليزية هى التى شاعت فى البلاد العربية أثناء عملية النقل الأعمى لما عند الأوربيين باسم الحضارة ومسايرة الركب فى جيل النهضة كما يحلو لهم تسميته(٢) .

يقول القرضاوى : " وهى التى يمكن أن يحددها بعضهم بـ " ليبرالية ألوكز " وهى التى أوضحها جون لوك وطورها الاقتصاديون الكلاسيكيون ، وهى ليبرالية ترتكز على مفهوم التحرر من تدخل الدولة فى تصرفات الأفراد ،سواء كان هذا فى

---

(١) انظر تفصيل نظرية لوك فى " تاريخ الفكر الأوربى الحديث(١٦٠١ - ١٩٧٧) رونالد سترومبرج، ترجمة أحمد الشيبانى صـ١٢٧ : صـ١٣٥ ط / دار القارئ العربى القاهرة ط(٣) ١٩٩٤ .

(٢) راجع فى الليبرالية العربية : " فلسفة المشروع الحضارى بين الإحياء الإسلامى والتحديث الغربى " ، أحمد محمد جاد (٢/ ٥٣٣ : ٧١٧) ط / المعهد العالمى للفكر الاسلامى ،ط (١) ١٩٩٦م . الليبرالية فى الفكر العربى ، حسين معلوم صـ٢٠ : صـ١٠٣، منشورات المجلس القومى للثقافة العربية بالمغرب .

السلوك الشخصى للفرد أم على حقوقه الطبيعية أم فى نشاطه الاقتصادى آخذا بمبدأ دعه يعمل "[١] .

وقد تكونت الديمقراطية ، والرأسمالية من خلال هذه الليبرالية ،فهى روح المذهبين وأساس تكوينهما ، وهى مستوحاة من شعار الفرنسية " دعه يعمل " وهذه فى الحرية الاقتصادية " دعه يمر " فى الحرية السياسية . وسيأتى التفصيل فى مجالات الليبرالية .

الطور الثانى : الليبرالية المعاصرة :

تعرضت الليبرالية فى القرن العشرين لتغير ذى دلالة فى توكيداتها . فمنذ أواخر القرن التاسع عشر ، بدأ العديد من الليبراليين يفكرون فى شروط حرية انتهاز الفرص أكثر من التفكير فى شروط من هذا القيد أو ذاك . وانتهوا إلى أن دور الحكومة ضرورى على الأقل من أجل توفير الشروط التى يمكن فيها للأفراد أن يحققوا قدراتهم بوصفهم بشر .

ويحبذ الليبراليون اليوم التنظيم النشط من قبل الحكومة للاقتصاد من أجل صالح المنفعة العامة . وفى الواقع فإنهم يؤيدون برامج الحكومة لتوفير ضمان اقتصادى ، وللتخفيف من معاناة الإنسان .

وهذه البرامج تتضمن : التأمين ضد البطالة ، قوانين الحد الأدنى من الأجور ، ومعاشات كبار السن ، والتأمين الصحى .

ويؤمن الليبراليون المعاصرون بإعطاء الأهمية الأولى لحرية الفرد ، غير أنهم يتمسكون بأن على الحكومة أن تزيل بشكل فعال العقبات التى تواجه التمتع بتلك الحرية .

---

(١) الحلول المستوردة صـ٥١ .

ويلاحظ الباحث أن أبرز نقطة فى التمايز بين الطورين السابقين هو فى مدى تدخل الدولة فى تنظيم الحريات ففى الليبرالية الكلاسيكية لا تتدخل الدولة فى الحريات بل الواجب عليها حمايتها ليحقق الفرد حريته الخاصة بالطريقة التى يريد دون وصاية عليه ، أما فى الليبرالية المعاصرة فقد تغير ذلك وطلبوا تدخل الدولة لتنظيم الحريات وإزالة العقبات التى تكون سببا فى عدم التمتع بتلك الحريات .

وهذه نقطة جوهرية تؤكد لنا أن الليبرالية اختلفت من عصر إلى عصر ، ومن فيلسوف إلى آخر ، ومن بلد إلى بلد ، وهذا يجعل مفهومها غامضا كما تقدم .

وقد تعرف الليبرالية تطورات أخرى فى المستقبل ، ولعل أبرز ما يتوقع فى الليبرالية هو التطور نحو العولمة التى هى طور ليبرالى خطير وسيأتى الإشارة إليه فيما بعد .

ثالثا : المصادر الفكرية للنظام الليبرالى :

استلهم النظام الليبرالى فلسفته من مصادر فكرية متعددة كانت الدعائم التى قام عليها النظام الليبرالى . وأهم هذه المصادر الفكرية : ظهور المسيحية بتعاليمها التى تحض على حرية التفكير واحترام ذات الإنسان ، ومدرسة القانون الطبيعى التى سادت فى القرن السابع عشر ، ونظرية الحقوق الطبيعية التى قامت فى القرن السابع عشر أيضا ، ونظرية العقد الاجتماعى التى نادى بها توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ثم جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) وسأتحدث بإيجاز عن كل مصدر من هذه المصادر .

١- المسيحية :

" قدمت المسيحية للحضارة الغربية عنصرين أساسيين فى بناء النظرية الليبرالية " : العنصر الأول : أنها أكدت كرامة الإنسان باعتبار أن اللَّه هو الذى خلقه وخصه بهذه الكرامة . العنصر الثانى : أنها وضعت حدود السلطة الدنيوية

بمقتضى قانون أعلى مستمد من طبيعية الإنسان والمجتمع كما خلقه اللّه "[١] .

وبذلك حررت المسيحية الفرد - فى شئون دينه - من سلطان الحاكم الزمنى تقريرا لحرية العقيدة وحرية الفكر . والمسيحية إذ نادت بحرية العقيدة اعترفت بالفرد بوصفه إنسانا ، خلصت الأفراد من التبعية الدينية للحاكم ، فاستشعروا بوجودهم مستقلين عن الجماعة التى يدخلون فى تكوينها . ولذلك لما ضعفت الرابطة الدينية التى كانت تربطهم بالكنيسة ، وتخلصوا من سيطرتها ، كانوا قد وصلوا إلى درجة من الاستقلال واستشعار الذات ، كافية لمنع وقوعهم تحت سيطرة الدولة من جديد .

كما أكدت تعاليم المسيحية أن غايتها هى إسعاد الفرد وتحقيق نفعه ، وما الأسرة والدولة والكنيسة إلا وسائل لتحقيق هذه الغاية[٢] .

٢- مدرسة القانون الطبيعى :

استخدمت فكرة القانون الطبيعى لتأكيد حقوق الأفراد ومقاومة الطغيان . وقامت فلسفة هذه المدرسة على أن هناك قانونا أبديا وثابتا لا يتغير ، أسمى من كل القوانين ، يتضمن مبادئ عالمية وعادلة يوحى بها العقل ، وهذه المبادئ وإن لم تكن إلهية إلا أنها مثالية وهى تهدف إلى تحقيق المساواة وتأكيد الحرية للأفراد جميعا .

وقد تجردت فكرة القانون الطبيعى - فى أحدث تطوراتها - من أسسها الدينية وصبغت بالصبغة الزمنية باعتباره القانون الذى شرعه العقل الفطرى بين البشر جميعا .

وتلتزم الدولة فى وضع تشريعاتها - بأن تهتدى بمبادئ القانون الطبيعى وإلا

---

(١) الحريات العامة ، أوليفيه دييرو ، صـ١٤ ط ١٩٩٦م .

(٢) راجع فى الفكر الليبرالى الحديث والمسيحية كتاب : النظام السياسى الإسلامى والفكر الليبرالى :د محمد الجوهرى صـ ١٦ : صـ ٦١ط / دار الفكر العربى بالقاهرة ١٩٩٣م .

كانت غير شرعية ، وكلما اقترب القانون الوضعى من دائرة القانون الطبيعى كان أكثر عدلا وكمالا[١] .

٣- نظرية الحقوق الطبيعية :

قامت نظرية الحقوق الطبيعية فى القرن السابع عشر على اعتبار ان الفرد أسبق من المجتمع وأسمى منه ، وأن المجتمع قد صنع للإنسان ،ولم يصنع الإنسان للمجتمع . وعلى ذلك فإن للفرد - بحكم آدميته - حقوقا يستمدها من طبيعته لا مما تصدره الدولة من تشريعات ؛ لأن هذه الحقوق سابقة على وجود الدولة ، وأن الفرد بدخوله الجماعة إنما كان يهدف إلى تأكيد ذاته وكفالة حقوقه ، وليس إلى إهدارها أو التنازل عنها . وواجب الدولة حمايتها ومنع التعارض بينها ، ولا يجوز لها الاعتداء عليها أو الانتقاص منها وإلا كانت متجاوزة لنطاق وظيفتها[٢] .

وقد عرفت هذه الحقوق بأنها تشمل حق الحياة والحرية والملكية . وهى حقوق كامنة فى طبيعة الإنسان ويكشفها العقل .

٤- نظرية العقد الاجتماعى :

تعتبر نظرية العقد الاجتماعى من المصادر الحقيقية لفلسفة النظام الليبرالى ، فهى قد أكدت الأصل التعاقدى لسلطة الدولة .

ومضمون النظرية - فى آخر تطوراتها كما أعلنها جان جاك روسو فى القرن الثامن عشر - أن الأفراد قد نزلوا عن جزء من حرياتهم المطلقة التى كانوا يتمتعون بها فى حياتهم الطبيعية ، وذلك فى سبيل إنشاء سلطة تتولى حمايتهم ، أما الجزء الآخر من الحريات التى احتفظوا بها فتظل بمنأى من تدخل الدولة فيها ، وإلا

---

(١) انظر: الوجيز فى نظم الحكم والإدارة ، د. سليمان الطماوى صـ٣٣ - ط/دار الفكر العربى ط (١) ١٩٦٢م .

(٢) انظر : مطول القانون الدستورى ، ديجى (١/ ٢٠٠) ط (٢) ١٩٢٦م .

فقدت سبب وجودها ، وهو العقد الاجتماعي[١] .

وبذلك أبرزت النظرية الصفة الرضائية للحكم وحافظت على الحقوق المقدسة المطلقة بمقتضى العقد ذاته ، والتهديد بانفساخه إذا أخلت السلطة بمضمون العقد من المحافظة على هذه الحقوق .

وهكذا أمكن التضييق على السلطة المطلقة سواء أكانت ذاتية أو موروثة .

تلكم هى المصادر التى استمد منها النظام الليبرالى أصوله ، والعناصر التى أقام عليها مبادئه فى تحديد أهداف السلطة وتعيين مجالات نشاطها . ومن مجموع هذه العناصر يتكون مضمون النظام الليبرالى .

رابعا : مجالات الليبرالية :

تعددت مجالات الليبرالية بحسب النشاط الإنسانى . وذلك أن الليبرالية مفهوم شمولى يتعلق بإرادة الإنسان وحريته فى تحقيق هذه الإرادة . فكل نشاط بشرى يمكن أن تكون الليبرالية داخلة فيه من هذه الزاوية ، وبهذا الاعتبار . " إن خصوصية الليبرالى عامة أنه يرى فى الحرية أصل الإنسانية الحقة وباعثة التاريخ ، وخير دواء لكل نقص أو تعثر أو انكسار "[٢] .

وأبرز هذه المجالات شهرة : المجال الفكرى ، والمجال السياسى ، والمجال الاقتصادى .

١- ليبرالية الفكر :

فى الذات الإنسانية حيز لا تستطيع أن تنفذ إليه سلطة المجتمع أو أى شكل من أشكال السلطة ، ومتى اكتشف الفرد هذا الحيز أصبح بإمكانه أن يتمتع بقدر من

---

(١) راجع : الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى ، د/ محمد عصفور صـ ٢٢ ط / عالم الكتب ١٩٦١م .

(٢) مفهوم الحرية ، صـ٥١١ .

السيادة والحرية لا يتأثر بمتقلبات الزمان أو بأهواء البشر .

من هذه الفكرة يضاف إليها رفض الاستخفاف بالإنسان وجبره على اعتناق مالا يريد ، والقناعة بأن السبيل الصحيح لرقى المجتمع لا يكون إلا برفض الوصاية على الفرد ، نشأت الليبرالية الفكرية خاصة . جاء فى موسوعة لالاند التعريف التالى لليبرالية :

" مذهب سياسى - فلسفى ، يرى أن الإجماع الدينى ليس شرطا لازما ضروريا لتنظيم اجتماعى جيد ، ويطالب بحرية الفكر لكل المواطنين "[١] .

فهذا المذهب لا يمنع أى دين ، ولا يدعو إلى أية عقيدة أو ملة ، إذ يقوم على الحياد تجاه كل العقائد والملل والمذاهب ، فلكل فرد أن يعتنق ما شاء ، وله الاستقلال التام فى ذلك ، لا يجبر على فكر أبدا ، ولو كان حقا ، فهو بهذا المعنى يحقق العلمانية فى الفكر ، وهو منع فرض المعتقدات الخاصة على الآخرين ، كما يمنع فرض الدين فى السياسة ، أو فى شئون الحياة ، وهذه هى العلمانية ، ولذا لا نجد دولة ليبرالية الفلسفة إلا وهى علمانية المذهب .

إنه مذهب يرى الحق فى أن يكون الفرد حرا طليقا من القيود ، وعليه مسئولية تقصى الحقيقة ، ومسئولية اتخاذ موقف خاص والدفاع عنه ، هذا فى ذات نفسه ، وعلى كافة الأطراف ذات السلطة : مجتمع ، حكومة ، مذهب ، أن تحترم هذه المزايا والرغبات فى الإنسان ، وتكف عن كل ما يعرقل تحقيق هذه الذاتية ، بل وتمنع كل من يعمل على تحطيم هذه الذاتية ، بمنع أى وصاية ، وعليها أن توفر كافة الظروف وتهيئ السبل للوصول إلى هذه النتيجة .

٢- ليبرالية السياسة :

فى موسوعة لالاند الفلسفية : " الليبرالية مذهب سياسى يرى أن من المستحسن

(١) موسوعة لالاند الفلسفية (٢/٧٢٨) .

أن تزاد إلى أبعد حد ممكن استقلالية السلطة التشريعية والسلطة القضائية بالنسبة إلى السلطة الإجرائية التنفيذية ، وأن يعطى للمواطنين أكبر قدر من الضمانات فى مواجهة تعسف الحكم "(١) .

ويقول منير البعلبكى : " الليبرالية : فلسفة سياسية ظهرت فى أوربا فى أوائل القرن التاسع عشر . . تعارض المؤسسات السياسية والدينية التى تحد من الحرية الفردية ، وتنادى بأن الإنسان كائن خير عقلانى ، وتطالب بحقه فى التعبير وتكافؤ الفرص والثقافة الواسعة "(٢) .

وتعتبر الديمقراطية من النظم الليبرالية التى تسعى لإعطاء الفرد حقوقه وهى نوع من التطبيق العلمى للفكر الليبرالى . يقول الدكتور حازم الببلاوى : " فنقطة البدء فى الفكر الليبرالى هى ليس فقط أنه يدعو للديمقراطية بمعنى المشاركة فى الحكم ، ولكن نقطة البدء هو أنه فكر فردى يرى أن المجتمع لا يعدو أن يكون مجموعة من الأفراد التى يسعى كل فرد فيها إلى تحقيق ذاته وأهدافه الخاصة "(٣) .

وقد أعطت الديمقراطية كنظام سياسى جملة من الحريات السياسية مثل : حرية الترشيح ، وحرية التفكير والتعبير ، وحرية الاجتماع ، وحرية الاحتجاج .

وقد أدت الثورات الليبرالية إلى قيام حكومات عديدة تستند إلى دستور قائم على موافقة المحكومين . وقد وضعت مثل هذه الحكومات الدستورية العديد من لوائح الحقوق التى أعلنت حقوق الأفراد فى مجالات الرأى والصحافة والاجتماع والدين ، كذلك حاولت لوائح الحقوق أن توفر ضمانات ضد سوء استعمال السلطة من قبل الشرطة والمحاكم .

---

(١) موسوعة المورد العربية ، (٤/ ١٠٥٠) .

(٢) موسوعة لالاند (٢/ ٧٢٥) .

(٣) مجلة " آفاق الإسلام " عدد ٤ عام ١٩٩٤م ص ٣٥.

ومع ذلك فإن الليبرالية تطالب من الدول الديمقراطية مزيدا من الحريات تطالب بالتخفف من السلطة على الأفراد ليحصل بذلك الفرد على حريته .

ويرى أحد مفكرى الليبرالية أن " وظائف الدولة يجب أن تحصر فى الشرطة والعدل والدفاع العسكرى بمواجهة الأجنبى "[١] .

ويظهر من ذلك المطالبة بغياب الدولة إلا فيما يتعلق بالحماية العامة للمجتمع وهذا هو رأى الليبراليين الكلاسيكيين . وقد انقرض هذا الرأى فى الليبرالية المعاصرة التى جنحت إلى اعتبار الحرية الفردية هدفا ولو بتدخل الدولة . بينما كان المذهب الأساسى عند الكلاسيكيين المطالبة بغياب الدولة مهما كان نتائجه على الفرد .

" وقد اختلف الليبراليون الكلاسيكيون مع الديمقراطية فى من يملك حق التشريع العام ، فالديمقراطيون يرون أن الأكثرية هى التى تقرر وتشرع وتمسك بزمام السلطة . أما الليبراليون فقد اهتموا بحماية الفرد من الأذى ، وأن هذه هى مهمة القانون بدل التشديد على حق الآخرين بسبب الأكثرية ، وهذه من نقاط التصادم بينهم "[٢] .

ولكن الليبرالية اختلفت فى الواقع المعاصر عما كانت عليه سابقا . ويمكن أن نطلق على التوجه الجديد (الليبرالية الجديدة) ، وبرروا ذلك بأنه نتيجة لعدم مسايرة الليبرالية التقليدية للتطور الذى شهده العالم ، كان ذلك هو السبب فى ولادة ليبرالية جديدة تتلاءم وظروف المجتمع الجديد ، وهى ليبرالية ما بعد الحرب العالمية الثانية . والفرق بينهما فيما يتعلق بالسياسة هو : أن دور الدولة فى ظل النظرة الجديدة يجب أن يكون أكبر ، فلها مهمة أساسية هى تحديد الإطار

---

(١) الموسوعة العربية العالمية (٢١/٢٤٨) .

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية (الجزء الثانى – القسم الثانى صـ١١٦٠) .

القانونى للمؤسسات التى يدور فيها النشاط الاقتصادى .

٣- ليبرالية الاقتصاد :

الليبرالية الاقتصادية : " مذهب اقتصادى يرى أن الدولة لا ينبغى لها أن تتولى وظائف صناعية ، ولا وظائف تجارية ، وأنها لا يحق لها التدخل فى العلاقات الاقتصادية التى تقوم بين الأفراد والطبقات أو الأمم . بهذا المعنى يقال غالبا ليبرالية اقتصادية "[١] .

والليبرالية الاقتصادية وثيقة الصلة بالليبرالية السياسية ، ويعتقد الليبراليون أن الحكومة التى تحكم بالحد الأدنى يكون حكمها هو الأفضل ، ويرون أن الاقتصاد ينظم نفسه بنفسه إذا ما ترك يعمل بمفرده حرا ، ويرون أن تنظيمات الحكومة ليست ضرورية .

وأبرز النظم الاقتصادية الليبرالية هو نظام الرأسمالية الذى رتب أفكاره عالم الاقتصاد الاسكتلندى آدم سميث فى كتابه (ثروة الأمم) .

ويدخل فى الحرية التى يطالب بها الليبراليون حرية حركة المال والتجارة ، وحرية العمل وحرية التعاقد ، وحرية ممارسة أى مهنة أو نشاط اقتصادى آخذا من الشعار الشهير للثورة الفرنسية " دعه يعمل دعه يمر " مبدأ له . والذى يحكم قواعد اللعبة الاقتصادية وقيمها هو سوق العرض والطلب دون أى تقييد حكومى أو نقابة عمالية فللعامل الحرية فى العمل أو الترك كما لصاحب رأس المال الحرية المطلقة فى توظيف العدد الذى يريد بالأجر الذى يريد .

ولكن سبق أن ذكرت أن المفهوم الليبرالى تغير ، وبرزت الليبرالية الجديدة على السطح بعد الحرب العالمية الثانية بسبب الأزمات الاقتصادية الخانقة والكساد ، وذلك لتمركز رأس المال وظهور الاحتكارات الصناعية الضخمة ، مما

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٢٦٧) .

جعل الحكومات تتدخل لإنعاش الاقتصاد فتغيرت الأيديولوجية الليبرالية إلى القول بأهمية تدخل الحكومة لتنظيم السوق .

ولعل أبرز تطور جديد فى الليبرالية المعاصرة هو " ليبرالية العولمة " ومن دلالتها الفكرية : العودة إلى الليبرالية الكلاسيكية كمفهوم ، وذلك أن من أبرز معالم العولمة : التخفيف من التدخل الحكومى فى انتقال المال عبر الحدود والأسوار السياسية ، وذلك لتحقيق أعلى الأرباح ، فقد طبقت الفلسفة الليبرالية عمليا عن طريق الشاويش السياسى الذى يحمى هذه الفكرة القديمة فى الضمير الغربي .

لقد أصبح الاقتصاد وسيلة سياسية للسيطرة ، ونقل الثقافات الحضارية بين الأمم ، ولهذا فالأقوى اقتصاديًا هو الأقوى سياسيًا ، ولهذا اقتنعت الدول الغربية بهذه الفلسفة مع مشاهدتها لآثار الرأسمالية على الشعوب الفقيرة ، ومن خلال اللعبة الاقتصادية يمكن أن تسقط دول وتضعف أخرى .

خامسا : المبادئ الليبرالية الأساسية :

١- العلمانية :

التى تعنى اصطلاحا : فصل الدين عن السياسة ، كما تعنى مضمونا فصل الدين عن النشاط البشرى بعامة ، وعلى مثل هذا المبدأ يقوم النظام الليبرالى فى كافة المجالات السياسية ، والاقتصادية ، والفكرية . بل لا تكون الدولة ليبرالية إلا حيث تكون العلمانية ، ولا تكون علمانية إلا حيث تكون الليبرالية فمن السخف بمكان أن تمارس عملية انتخابية سياسية وأنت مقيد دينيا .

الليبرالية لا تنفى الدين ولا تحاربه ولا تحجر عليه كالشيوعية مثلا ، بل تجعله ركنا ساميا له خصوصيته ، كونه يختص بعلاقة روحية جلية بين الإنسان وربه تعالى ، ولا يمكن أن ينزل الدين من عليائه ليمارس دوره فى أى واقع سياسى ملىء بالموبقات والمشكلات التى ربما لا تجد علاجاتها فى الحلول الدينية فى كل الأديان .

وإذا صلحت السياسة الدينية فى مجتمع أحادى العناصر ، فسوف لن تنفع أبدًا فى مجتمع له تعقيداته وتنوعاته ومشكلاته ، إذ ستزيدها تلك السياسة الدينية تعقيدا .

وعليه ، فلا بد من الفصل بين المؤسسة الدينية عن بقية المؤسسات السياسية والقضائية والإدارية ومؤسسات المجتمع المدنى باعتبارها مؤسسات مدنية لا دينية ، ولا يمكن أن تحتكر من قبل أى مؤسسة دينية لا يجتمع فيها كل الشعب ، وإلا فإن جحيما من المشكلات سينفجر ولا يمكن علاجه أبدا .

٢- العقلانية :

تعنى الاستغناء عن كل مصدر من اليوتوبيا (التى نسميها فى فكرنا العربى الحديث بالطوباوية التى تعنى : الخيالية) فى الوصول الى الحقيقة ، إلا عن توظيف العقل الإنسانى ، وإخضاع كل شئ لحكم العقل ، لإثباته أو نفيه ، أو معرفة خصائصه ومنافعه ، والعقل المحكم هنا هو عقل الإنسان .

إن العقل قد لا يرتقى إلى السمو والعلو ، ولكنه قطعا سيعمل من خلال الوعى بالذات والتجربة والقواعد والتفاعل السياسى للوصول إلى قناعات لا يمكن أن تغدو ثوابت إلا بعد استخدامها ومعرفة السلبيات من الإيجابيات مقارنة بما يفعله الطوباويون الذين لا عمل لهم إلا تقليد النصوص أو عبادتها لكونها مسيطرة عليهم .

فمناخ العقل يوفر محاولات وفرص النجاح بالتجربة ، ومناخ يوتوبيا تقليد النصوص يغلق الحياة من دون أن يتنفس المجتمع !

وهكذا تقوم الليبرالية على مبدأ أن العقل الإنسانى بلغ من النضج العقلى قدرا يؤهله أن يرعى مصالحه ونشاطاته الدنيوية دون وصاية خارجية .

٣- الإنسانية :

تؤمن الليبرالية بالدفاع عن حرية الفرد الإنسان وترعى مصلحته وكفاءته فى

وطنه أو حتى فى العالم . فالمبدأ الإنسانى الذى أكد عليه فلاسفة الليبرالية يمنح الثقة بطبيعة الإنسان وقابليته للكمال من خلال تشجيعه وتوفير كل الفرص أمامه للإبداع ، وتجعله ينطلق من أجل أن يوفر كل المنافع للإنسانية قاطبة من دون أن يحتجز ما ينتجه لنفسه أو لقومه .

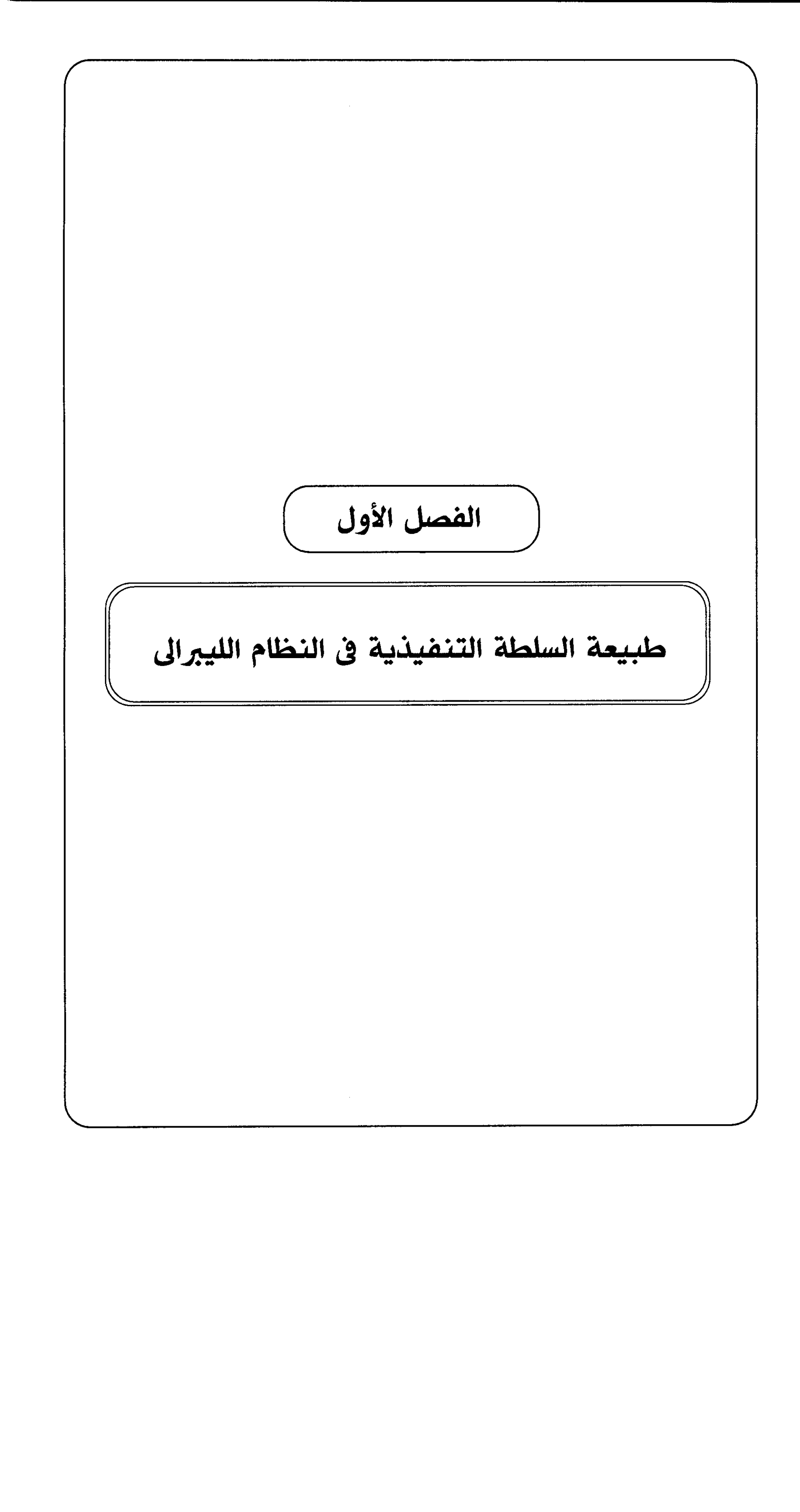
إنه إذن إنسان يترفع عن صغائر الأشياء إلى عظائم الأمور . والإنسان هذا الكائن الجميل لابد أن تراعى مشاعره وصحته . وإبعاده عن الكوارث وعن الاضطهاد وعن القتل وعن الاعتقال وعن كل ما يقف أمامه ، إن حقوق الإنسان ضرورة كبرى فى أى مناخ ليبرالى حقيقى لا مزيف .

٤- النفعية :

النفعية كمبدأ تراعى فيه مصالح الأفراد والنخب والفئات والمجموعات وتقل لتصل إلى الطبقات ، وهنا تصطدم الليبرالية بالشيوعية التى تبنى نظريتها على الصراع الطبقى لمصلحة أو منفعة الطبقة العاملة من خلال سيطرة الدولة ، فى حين أن الليبرالية تبنى نظريتها على رأسمالية المجتمع ، وأنها تجعل من نفع الفرد والمجتمع مقياسا للسلوك ، وإن الخير الأسمى هو تحقيق السعادة لأكبر عدد من الناس من دون الالتفات إلى حجم الضرر الذى سيصيب مجتمع بكامله أو طبقة بعينها[١] .



(١) راجع : الأخلاق والسياسة فى الفكر الإسلامى والليبرالى والماركسى ، د/ محمد ممدوح العربى - صـ٢٥٩ : صـ٣٢٠، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢م ، و" الفلسفة السياسية للحريات الفردية " ، د/ نعيم عطية ، ط/ دار النهضة العربية ١٩٨٩م .



الفصل الأول

طبيعة السلطة التنفيذية فى النظام الليبرالى

المبحث الأول : مكانة السلطة التنفيذية فى النظام الليبرالي

لابد لأى مجتمع يريد الاستمرار والبقاء من أن تكون له قوة دافعة تجعل منه كيانا سياسيا ، بمعنى أن تكون له قدرة عليا بيدها من وسائل القسر ما تستطيع بها أن تهيمن على أمن واستقرار المجتمع وضبط الميول والصراعات نتيجة اختلاف مصالح وقدرات الأفراد المكونين له ، وهذه القدرة العليا هى السلطة التى بيد الهيئة الحاكمة التى تقع على رأس الكيان السياسى وتتحكم فى شئونه داخليا وخارجيا .

وليست علة هذه الضرورة أن السلطة هى التى تخلق النظام ، لكن العلة تكمن فى تعدد المصالح المتعارضة والتى تحتاج لقدرة تملك منع التصادم وإقامة التوازن .

ولذلك فإن دراسة السلطة تقتضى من الباحث ابتداء أن يبين ضرورتها للمجتمع السياسى فى النظام موضع الدراسة والمجتمع السياسى فى ظل النظام الليبرالى لا يتصور وجوده بدون سلطة حاكمة تنظمه وتضع له القواعد التى تحفظ أمنه .

فالقديس توما الأكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤) يرى أن المصلحة العامة للمجتمع تقتضى حتما وجود الحاكم الذى توكل إليه مهمة تنظيم تبادل الخدمات ، وحاجة المجتمع إلى هذا الحاكم كحاجة الجسد إلى الروح ، الجسد لا يحيا بغير روح والمجتمع لا يستقيم أمره بدون حاكم .

ويعتقد القديس توما أن الحاكم لا يزيد عن كونه مركزا تحتمه طبيعة المجتمع ، غير أنه مركز من طبقة عليا ، فالحاكم كغيره من أفراد الرعية يقوم بأعمال ترمى إلى المصلحة العامة إذ أن غايته تنظيم حياة المجتمع وتحقيق السعادة للأفراد(١) .

---

(١) انظر : أصول السياسة ، هارولدلاسكى ، ترجمة محمود فتحى (١/٧) ط/ دار المعارف . بالقاهرة .

ويرى القديس توما أنه لا يوجد نظام أمثل للحكم لأن هذه المسألة نسبية تختلف من بلد إلى آخر ، ومن زمان إلى زمان ، ولكن خير الحكومات من يعمل على تحقيق صالح الشعب[١] .

وكل مجتمع سياسى يراد تجنيبه أسباب الفوضى لابد وأن يكون فيه سلطة عليا تصدر الأوامر لسائر الأفراد دون أن تتلقى الأوامر من أحد وتلك هى سلطة السياسة وتمارسها الحكومة القائمة التى أسند إليها تسيير دفة الأمور باسم الدولة[٢] .

فالقديس توما يعتقد أن الحكومة تقوم قبل كل شئ لغرض أخلاقى وليس لها أن تقوم لأى عمل ينافى هذا الغرض ، وعلى الحاكم أن يوجه الأفراد إلى كل عمل يؤدى إلى إسعادهم كما يجب عليه إقرار الحياة الفاضلة .

ويرى دافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) فى كتابة " العقد الاجتماعى " مبررا لقيام الحكومات فى المجتمع بقوله : " لو أن الناس جميعا كانوا يحترمون القانون والعدالة بإصرار بحيث كانوا من تلقاء أنفسهم يمتنعون من الاعتداء على ما للأخرين أبد الدهر فى حالة من الحرية المطلقة لا يخضعون لحاكم أو لمجتمع سياسى . بيد أن هذه الحالة تكون كما لا تعجز الطبيعة البشرية حقا عن بلوغه ، وأيضا لو أن الناس يتمتعون بفهم كامل بحيث يستطيعون دائما أن يعرفوا مصلحتهم لما خضعوا لأية صورة من صور الحكم سوى التى تقوم على الرضا ولتلمس كل فرد من أفراد المجتمع السبيل لتحقيقها ، بيد أن هذه الحالة تكون من الكمال أيضا أسمى من الطبيعة البشرية "[٣] .

---

(١) انظر : أصول السياسة ، هارولدلاسكى ، ترجمة محمود فتحى (١/٧) ط/ دار المعارف . بالقاهرة .

(٢) راجع : الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ، د. حورية توفيق مجاهد صـ ١٤٩، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦م .

(٣) العقد الاجتماعى ، لوك ، وهيوم ، ورسو ، ترجمة عبد الكريم أحمد ، صـ٦٦، دار سعد =

هذا ما يراه " دافيد هيوم " فى كتابه " العقد الاجتماعى " ويبرر به قيام الحكومات فى المجتمع .

ويؤكد " هيوم " ذلك بقوله : " وقدر صغير من التفكير والملاحظة يكفى لتعلمنا أنه لا يمكن المحافظة على المجتمع دون سلطة حاكم . وأن هذه السلطة لا بد أن تنهار وتصير موضع احتقار إذا لم تحظ بطاعة مطلقة . والناس لا يستطيعون العيش فى مجتمع متمدين دون قوانين وقضاة وحكام يحولون دون اعتداء القوى على الضعيف و اعتداء العنف على الحق والعدل[(١)] .

ويقول " هارولد لاسكي" : " وثمة ضروبا من تناسق السلوك يجب مراعاتها فإن وجوه نشاط جماعة من الجماعات المتمدينة تبلغ من التعقيد والتعدد مبلغا لا يمكن معه تركها تحت رحمة التوجيه الأعمى للنزعات ، وحتى لو أمكن الاعتماد على أن يتصرف آحاد الناس على أساس يتفق ومدى فطنتهم ، فما تزال ثمة حاجة لمقياس مما تعارف عليه الناس ، وقبله المجتمع فى شكله المنظم ليميز به بين الحق والباطل "[(٢)] .

وعن مبررات وجود الحاكم ولو عن طريق القوة يرى البعض أنه : " لو أدرك الناس إدراكا صحيحا أن الحكومة إنما تقوم لسد هذا النقص الموجود فيهم ولتقويم هذا المعوج المندس فى كيانهم ، لو أنهم فطنوا لذلك لجاءوا إلى الحكومات يدعمون سلطانها ويشدون قواها عن رضا واختيار ، لأنهم إنما يعملون هذا العمل لخيرهم جميعا ، ولكن بما ركب فيهم من قصور نظر لا يسمح لهم بالرؤية إلا فى دائرة ذواتهم ، لا يرون عائدات الخير التى تعود عليهم من قيام

= للطباعة والنشر بالقاهرة ، سلسلة الألف كتاب ، العدد ٤١٩ .

(١) المصد السابق صـ ٦٧ .

(٢) أصول السياسة ، هارولد لاسكى (٧/١) .

حكومات ذات سلطان عليهم ، ومن أجل هذا قامت الحكومات غريبة عن إحساس الناس بعيدة عن مشاعر الرضا فى نفوسهم "(١) .

فلا يتصور وجود مجتمع بدون نظام يسيطر على مختلف أوجه النشاطات التى يمارسها أفراده ويوجههم نحو بذل الجهود التى ترفع من شأن الجماعة ، ويمنعهم من ممارسة أوجه النشاط التى تلحق الضرر بالجماعة وتعمل على تأخيرها وعدم وصولها إلى تحقيق الهدف المنشود لها ، فكل مجتمع له أهدافه وأمانيه ومثله العليا ولابد من قوة معينة توجه الجماعة نحو تحقيق هذه الأهداف وتراقبها وهى بسبيل تحقيقها .

ومن كل ما تقدم يظهر لنا أنه فى النظام الليبرالى هناك حاجة إلى وجود الحاكم فى المجتمعات حيث يرمى شئونه وينظم حياته وإلا عمت الفوضى .



(١) الخلافة والإمامه ديانة وسياسة ، عبد الكريم الخطيب ، ص٦٦ ، دار الفكر العربى ، ط(١) ١٩٦٣م.

المبحث الثانى :
أساس مشروعية السلطة التنفيذية فى النظام الليبرالي

تلازم السلطة حياة كل جماعة سياسية ، ومؤدى ذلك أن الانتماء إلى أى مجتمع ينطوى على معنى الخضوع لسطته ، أى لتلك القوة التى ترسم لأعضاء المجتمع الإطار المحدد لسلوكهم ونشاطهم الذى يخدم الأهداف الاجتماعية المقررة ، بحيث يلتزم الأفراد احترام هذا الإطار بغية الحفاظ على الرابطة الاجتماعية ودرءا لتفككها وانحلالها .

وعلى ذلك فإن السلطة ظاهرة طبيعية تلازم المجتمع ، إلا أن السلطة كظاهرة طبيعية لا تكفى فى نظر البعض لتفسير أصل السلطة أو أساسها . ومن هنا ظهرت نظريات تفسر السلطة بأنها ذات أساس دينى مقدس ثم ظهرت نظريات ترى أن مصدر السلطة أو أساسها هو الشعب أى الجماعة البشرية التى تحكمها السلطة .

وسنبحث هنا فى تلك النظريات السياسية الفلسفية ، التى يدرجها مفكرو النظام الليبرالى أساسا للسلطة ، وصيغت من أجل بيان مدى شروعية وتصرفات الهيئة الحاكمة .

المطلب الأول : النظرية الثيوقراطية

تراوحت مذاهب هذه النظريات بين الغلو والاعتدال ، وهى فى تطورها اتخذت أشكالا ثلاثة ، تصدر جميعها من فكرة أن السلطة فى الدولة مصدرها اللّه ، ثم تختلف فى أساس اختيار الحاكم .

١- نظرية الطبيعة الإلهية للحاكم :

" فالحاكم فى زعم هؤلاء إله . وقد سار الاعتقاد بذلك فى المدنيات القديمة ،

مثل المدينة المصرية والفارسية والهندية والصينية "[١] وقد ورد فى القرآن الكريم ما يدل على هذه النزعة على لسان فرعون فى قوله لقومه : ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾[٢] . وقول فرعون أيضا : ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾[٣] .

٢- نظرية الحق الإلهى المباشر[٤] :

كان طبيعيًّا أن تتطور الفكرة القديمة عن الحاكم (الإله) ، لتؤول مع ظهور المسيحية إلى معنى جديد ، فالحاكم ههنا يستمد سلطته مباشرة من اللّٰه . وقد ظلت هذه النظرية سندا لحكم الملوك فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، خاصة فى فرنسا .

يقول لويس الرابع عشر فى مذكراته : " إن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق ، فاللّٰه هو مصدر هذه السلطة ، وبين يديه وحده يؤدى الملوك حسابا عن كيفية استعمالها "[٥] .

٣- نظرية الحق الإلهى غير المباشر :

وتقوم هذه النظرية على أساس الفصل بين السلطة الدينية وبين السلطة الزمنية ، فالسلطة مصدرها اللّٰه ، واللّٰه لا يتدخل مباشرة فى اختيار الحكام ، ولكنه ، بعنايته ، يوجه الحوادث وإرادات الأفراد نحو اختيار شخص معين لتولى أعباء الحكم .

وإذا كانت هذه النظرية تعتبر تعديلا جزئيا لسابقتها ، فإننا الآن نجد ما يشبه أن

---

(١) النظم السياسية ، د. ثروت بدوى صـ ٨٧،ط/ دار النهضة العربية ١٩٦٧م .

(٢) سورة النازعات : آية ٢٤.

(٣) سورة القصص : آية ٣٨.

(٤) أرى أن اصطلاح الحق الإلهى أفضل من اصطلاح التفويض الإلهى ، لأن كلمة التفويض تنطوى على معنى التوكيل ، والموكل - كما هو معلوم - له حق عزل الوكيل ، كما أن له (أى الوكيل) أن يقوم إذا شاء بعمل ذلك الوكيل . وليس ذلك المعنى مما تقصد إليه النظرية .

(٥) القانون الدستورى ، عثمان خليل ، صـ ٢٣، مطبعة الأهالى ، ببغداد ١٩٤٠م .

يكون عدولا عنها فى هذا القرن ، فيما خلا بعض دعاوى تصدر من هنا وهناك : " فمنذ عهد ليس ببعيد ، بعث هتلر نظرية العناية الإلهية وعرض لها فى خطاب له ألقاه على الشعب الألمانى سنة ١٩٣٩م ، إذ قال فى ثنايا خطابه : إن العناية الإلهية اختارته ليكون زعيما للشعب الألمانى "[١] .

وفى أسبانيا ظهرت فى سنة ١٩٤٧ عملة نقدية عليها صورة (الجنرال فرانكو) مكتوب على تلك العملة أن " فرانكو " مختار بواسطة العناية الإلهية لحكم أسبانيا[٢] .

وقد ظهرت هذه النظرية فى القرون الوسطى ، خاصة فى الصراع بين السلطتين الدينية والزمنية ، بين الكنيسة والأباطرة .

وفرق ما بين هذه الاتجاهات الثلاثة فى النظرية الثيوقراطية ، أن الأولين يقرران أن السلطان المطلق للملوك ، أما الاتجاه الثالث فلا يتنافى مع النظم الديمقراطية وإن كان لا يتنافى مع السلطان المطلق كذلك .

وبيانه : أن الشعب إذا كان هو الذى يختار الحاكم ، فلا بد أن يكون الحاكم مسئولا أمامه ، بحيث لا يخرج عن مقتضى القوانين الدينية والقوانين الطبيعية . وفوق ذلك فإن للشعب عدم طاعة الحاكم عند تجاوزه هذه القوانين .

وقد كان هذا التطور الذى بدأت أولى حلقاته عن طريق رجال الدين ، مقدمة لظهور فكرة العقد الاجتماعى ، ثم تلقف الفلاسفة هذه الفكرة وتناولوها بالشرح والتحليل والتدعيم ، وصاغوا منها نظرية ذاعت شهرتها فى كل مكان ، وعرفت باسم نظرية العقد الاجتماعى والتى سيتم عرضها فى المطلب القادم .

نقد النظريات الثيوقراطية :

توصف النظريات الثيوقراطية عادة بأنها نظريات دينية ، وهو - فيما أرى -

---

(١) القانون الدستورى ، عثمان خليل ، صـ ٢٣، مطبعة الأهالى ، ببغداد ١٩٤٠م .

(٢) النظم السياسية ، د. محمد كامل ليلة ، صـ١٨٦ ط / دار الفكر العربى ١٩٧١م .

وصف غير متسق . بل العكس أولى بالاعتبار . يقول جاك استيف : " إن الصور المختلفة التى أوردناها عن نظرية الحق الإلهى ليست نظريات دينية بنفسها وإنما هى محاولات من صاحب السلطة أو عماله ، ليربطوا عواطف الشعب الدينية بسلطته ، وليزيدوا فى نفوذه الشخصى . ومن هنا نشأت صفة الربوبية التى كان يدعيها - غالبا - الملوك المطلقون "(١) .

وأرى مع ذلك أن مجرد ادعاء هذا الحاكم أو ذلك أنه يتلقى السلطة من اللّه ، أو أن العناية الإلهية تسيره ، ليس كافيا لأن توصف بكونها دينية ، فكم ألحق بالعقائد الدينية من بدع وترهات يأباها الدين كل الإباء !! والذى يبدو لى أن السر فى إلصاقها بالدين هو ذلك الصراع الذى احتدم أواره بين السلطتين الدينية والزمنية ، فلم يجد الملوك وسيلة يتخلصون بها من ملاحقة رجال الدين إلا أن يجابهوهم بنفس سلاحهم ، فهم يتلقون سلطتهم إذن من الإرادة الإلهية .

ويمكن إجمال ما لدينا من انتقادات حول هذه النظريات فيما يلى .

أنها تؤسس السلطة على أفكار غير واقعية وغير منطقية ، حيث ترجع سلطة الحكام إلى مصدر إلهى يرتكز على العقيدة الدينية ، ومن ثم فإنها لا تتفق مع منطق البحث العلمى الصحيح . فليس من الصواب القول بأن الحاكم إله أو مختار من اللّه بطريق مباشر أو غير مباشر .

هذه النظريات تطلق يد الحكام وتبرر لهم الاستبداد والظلم ، وتفتح باب الطغيان على مصراعيه أمامهم ، بدعوى أنهم يستمدون سلطتهم من اللّه ، وما داموا كذلك فلا يحق للشعب مساءلتهم بل عليهم طاعتهم طاعة عمياء ، ولا يسأل الحاكم إلا أمام اللّه وحده .

---

(١) " موجز الحقوق الدستورية " ، جاك استيف ، ترجمة د. أحمد السمان ، صـ. ٦٩ مطبعة الجامعة السورية ١٩٣٩م - ١٣٥٨هـ .

المطلب الثانى : نظرية العقد الاجتماعى

تدور هذه النظرية حول فكرة العقد الاجتماعى كأساس للسلطة السياسية ، وترجع هذه النظرية إلى قرون بعيدة ، ولكن معالمها اتضحت ابتداء من القرن السادس عشر .

وقوام هذه النظرية فكرة التعاقد بين الشعب والحاكم على أساس شروط معينة لا يجوز له مخالفتها ، وإذا خالفها أصبح مجرد من كل سند قانونى وفسخ العقد الذى بينه وبين الشعب .

وأقطاب هذه النظرية ثلاثة ، أولهم توماس هوبز الإنجليزى (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وثانيهم جون لوك الإنجليزى (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ، آخرهم جان جاك روسو الفرنسى (١٧١٢ - ١٧٧٨) .

وقد اتفق ثلاثتهم على أن العقد الاجتماعى يقوم على فكرتين أساسيتين إحداهما : تتحصل فى وجود حالة فطرية - بدائية - عاشها الأفراد منذ فجر التاريخ . وثانيتهما : تتبدى فى شعور الأفراد بعدم كفاية هذه الحياة الأولى لتحقيق مصالحهم فاتفقوا فيما بينهم على أن يتعاقدوا على الخروج من هذه الحياة بمقتضى عقد اجتماعى ينظم لهم حياة مستقرة ، أى تعاقدوا على إنشاء سلطة ، وبذلك انتقلوا من الحياة البدائية إلى حياة الجماعة .

ومع اتفاقهم فى هاتين المقدمتين ، فقد اختلفوا فى حالة الأفراد قبل التعاقد ، وبنود هذا التعاقد ، فاختلفت بذلك النتائج التى رتبها كل منهم على النظرية . وينبغى أن أنبه إلى أن الخلاف بين الثلاثة لم يكن ناشئا من فراغ ، وإنما كان رأى كل منهم نابعا من الظروف المادية المحيطة به ، والميول الشخصية له ، وبالتالى فقد صاغ كل منهم نظريته بالطريق التى تنتهى حتما إلى النتائج التى كان يرمى إليها .

١- نظرية العقد الاجتماعى عند هوبز :

يمكن تلخيصها فى نقاط ثلاثة :

الأولى : أن الإنسان أنانى بطبعه وأن حياته الأولى كانت بؤسا وشقاء . ومن ثم لجأ الأفراد إلى التعاقد كوسيلة تنجيهم من هذا الشقاء ، فاجتمعوا على اختيار حاكم يتنازلون له عن كافة حقوقهم ليقوم بالسيطرة عليهم ويمنع الفوضى المتفشية فيهم .

الثانية : أن الحاكم ليس طرفا فى العقد .

الثالثة : أن الحاكم لا يلتزم بشىء قبل الجماعة طالما أنه لم يكن طرفا فى العقد وليس لهم أن ينازعوه أو حتى يناقشوه وإلا عدوا خارجين على مقتضى العقد ، فمهما كان طغيانه فهو خير لهم من حياتهم الأولي[١] .

وبذلك استبعد هوبز حق الأفراد فى المقاومة مهما كانت تصرفات الحاكم واتخذ من فكرة العقد الاجتماعى أساسا لتبرير سلطة الحاكم المطلقة ، فالملك هو المشرع للقوانين يملك سلطة إصدارها وتعديلها وإلغائها دون قيد على أنه ما لم يلغ القانون أو يعدل ، فمن واجب الملك أن يلتزم به وإلا تحولت السلطة المطلقة إلى سلطة مستبدة أو سلطة تحكمية .

وكذلك فرض على سلطة الملك المطلقة بعض الواجبات كالسهر على حياة الأفراد وتأمينهم والعمل على رفاهيتهم وإقامة العدل فيهم ، وأساس هذه الواجبات أن الأفراد حين تنازلوا عن حقوقهم وحرياتهم ، إنما تم ذلك مقابل السهر على حياتهم والعمل على رفاهيتهم .

وإذا فشل الملك فى تحقيق هذه الواجبات كان الأفراد فى حل من التزاماتهم

---

(١) راجع : تاريخ الفكر السياسى ، د. إبراهيم أباظة ، د. عبد العزيز الغنام ، صـ ٢٠٢ ط / دار النجاح ، بيروت ١٩٧٣م .

فإذا هزم الملك فى حرب أهلية أو خارجية ، كان للأفراد أن يتحللوا من الالتزام الأول ، وأن يرتبطوا مع الحاكم الجديد .

٢- نظرية العقد الاجتماعى عند لوك :

يرى لوك أن " الإنسان كان يعيش هانئا مطمئنا قبل نشأة السلطة وكان الأفراد يتمتعون بحقوق وحريات طبيعية كفلتها لهم قواعد القانون الطبيعى . ورغبة فيما هو أفضل لجأ الأفراد إلى التعاقد ، فتعاقدوا مع أحدهم على أن يتنازلوا عن بعض حقوقهم وحرياتهم مقابل أن يقيم فيهم العدل ويعمل على رعاية مصالحهم ويسعى لرفاهيتهم ، وأن يشركهم فى أمور بلادهم ويقدم لهم حسابا عما يقوم به فى غيبتهم .

وإذا ما أخل الحاكم بشروط العقد كان للأفراد أن يفسخوا العقد ، وأن يقاوموه ويعزلوه ويبرموا عقدا جديدا مع غيره ، أو يعودوا لحالتهم قبل التعاقد "(١) .

وهكذا أقام لوك السلطة على أساس من التعاقد بين الشعب من جانب ،والحاكم من جانب آخر لإقامة العدل وتنظيم الحريات والحقوق ، فالعقد رضائي بين الحاكم والمحكومين ، والغرض منه تنظيم الحقوق الطبيعية التى كانت للأفراد فى حياة الفطرة ، ومن ثم لم ينزل الأفراد عن حقوقهم إلا بالقدر اللازم لإقامة السلطة .

وعلى هذا فسلطة الحاكم مقيدة بما يتضمنه العقد من التزامات متبادلة ، فالحاكم ملزم بالمحافظة على حقوق الأفراد - القدر الذى لم يتنازلوا عنه - وإقامة العدل بينهم ، والشعب ملزم بواجب الطاعة والمعاونة للحاكم طالما أنه يعمل فى الحدود التى رسمها العقد ، فإذا جاوزها إلى غيرها كان للشعب حق مقاومته ، بل وعزله من منصبه .

---

(١) نحو فلسفة السياسية ، د. عبد الفتاح غنيمة . صـ ١٨٧، رواى للطباعة ١٩٩٩م .

وبذلك أقر " لوك" حق المقاومة الشعبية إذا ما جاوز الحاكم السلطة المخولة له بمقتضى العقد .

٣- نظرية العقد الاجتماعى عند روسو :

لم تبلغ نظرية العقد الاجتماعى شأوا عظيما من النجاح إلا فى القرن الثامن عشر على يد السياسى الفرنسى جان جاك روسو ، الذى صاغ النظرية فى قالب جديد احتواه كتابه " العقد الاجتماعى " سنة ١٧٦٢م .

وقد صور روسو حياة الإنسان الأولى على أنها كانت حياة سعيدة سادتها الحرية والمساواة[١] وأن الإنسان لم يضطر إلى العيش فى المجتمع إلا بسبب النمو السكانى ، وأنه قد تخلى عن حريته بموجب عقد مع الأفراد الآخريين ، تنازل فيه حقوقه للجماعة وليس لفرد بعينه .

لقد ذابت إرادات الأفراد فى بوتقة الجماعة ، فنشأ عنها إرادة واحدة هى الإرادة العامة . إرادة الجماعة أو الأمة - فالأمة هى مستودع السيادة وصاحبتها ، والسيادة وحدة واحدة لا تتجزأ ، ولا تقبل التصرف ، فلا يمكن للأمة أن تتنازل عنها لحاكم أو غيره .

فمقتضى العقد كما يقول روسو : " التنازل الكامل من جانب كل واحد عن جميع حقوقه للمجموع . . . وليس لأى واحد أى حق قبل المجتمع ، لأنه إذا ظل للأفراد أى حقوق ، ولما لم يكن هناك مرجع أعلى يفصل بينهم وبين المجتمع ، فإن كل واحد - لما كان هو الحاكم لنفسه فى بعض المسائل سرعان ما سيدعى أن له الحق فى أن يكون كذلك فى جميع المسائل ، ولو أن الأمر كذلك لكانت حالة الطبيعة ما برحت قائمة "[٢] .

---

(١) انظر فى ذلك : " العقد السياسى دراسة مقارنة بين عقد البيعة الإسلامى والعقد الاجتماعى " د. على عبد القادر مصطفى صـ ٣٤٢، الطبعة الأولى ١٩٩٥م .

(٢) العقد الاجتماعى صـ٩١ مرجع سابق .

فالفرد يفقد إذن حقوقه على أنه فرد ، ليكون سيدا باعتباره عضوا فى الجماعة ، وعلى حد تعبير " جاك ماريتان " : " حول روسو إلى الشعب سيادة الملك المطلق بصورة مطلقة "(١) .

أى أن الأفراد هم الذين أبرموا العقد فيما بينهم بصفتين : من حيث كونهم أفرادا طبيعيين يعيش كل منهم بمعزل عن الآخر ، وبصفتهم أعضاء متحدين مع الجماعة السياسية التى يعتزمون إنشاءها .

وبناء على هذا لم يكن الحاكم طرفا فى العقد وإنما الجماعة هى التى وكلته ليمارس السلطة السياسية نيابة عنها ، ومن ثم فإن الحكومة ليست سوى خادمة للشعب ، وأن القانون تعبير عن إرادة المجموع وعن إرادة كل فرد فى هذا المجموع .

والفرق بين روسو وبين لوك فى مبدأ السيادة الشعبية ، أن لوك يرى أن الشعب يحتفظ بالسيادة لاستعمالها وقت الضرورة القصوى لأنه يعتقد أن جميع أعمال الحكومة تكون قانونية ما لم تمس حقوق الأفراد الأساسية ، أما روسو فيرى أن الشعب يمارس سيادته دائما ، وأن جميع قوانين الدولة يجب أن تصدر عن الشعب باعتباره صاحب السيادة .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، ما هى نظرة روسو إلى الحكام ؟ هل جاءوا بعقد أم الأمر يختلف ؟ يجيب روسو عن ذلك قائلا :

" إن التصرف الذى تتكون الحكومة بمقتضاه ليس عقدا ، بل قانون ، وإن من عهد إليهم بالسلطة التنفيذية ليسوا سادة الشعب ، ولكن موظفوه ، وإنه يستطيع تعيينهم أو عزلهم كما يشاء ، وإن الوضع بالنسبة لهم ليس مسألة تعاقد ، بل مسألة طاعة "(٢) .

---

(١) الفرد والدولة ، جاك ماريتان ، ترجمة عبد الله أمين ، صـ ١٤٩ ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٢م .

(٢) العقد الاجتماعى صـ١٩٤ .

فالحكام عند روسو وكلاء للشعب ، يرتبط وجودهم على سدة الحكم برضائه عنهم .

نقد نظرية العقد الاجتماعى :

لقد قيل الكثير فى إيجابيات هذه النظرية ، كتأكيدها على أهمية الفرد ، وترسيخها مبدأ السيادة الشعبية ، كما اعتبرها بعضهم منطلقا ثوريا رائعا ، غير أن الحديث فى نواحيها السلبية لم يكن أقل ، ومن ذلك :

١- أنها تقوم على مجرد افتراض ينطلق من تفكير نظرى منطقي(١) ، يسجله روسو بقوله : " إنى أفترض جدلا أن الناس قد وصلوا إلى حد تغلبت فيه العقبات التى تحول دون الاستمرار فى حالة الطبيعة . . . . "(٢) وهى من الناحية التاريخية غير واضحة فى افتراضها ، لأن الشعوب التى فى أولى مراحل حضارتها ، والتى لم يكن لها أى تجربة سابقة فى الحكم ، تجب موافقتها الأكيدة على تأسيس منظمة سياسية .

٢- " وإذا كان العقد مجرد افتراض ، فإنه من ناحية أخرى ، لا يلزم إلا من كان طرفا فيه عند إبرامه ، ولا يلزم خلفاءهم الذين لم ينضموا إليه ولم يرضوا به "(٣) وبالإضافة ، فإنه قد لا تكون للعقد الأصلى قوة قانونية لأن العقد يفترض سبق وجود سلطة قانونية تضعه موضع التنفيذ ، وهذا غير وارد .

ثم إن العلماء المعاصرين يصورون العلاقة بين الفرد والمجتمع ، لا على أنها علاقة بين طرفين ، وإنما العلاقة بينهما " علاقة عضوية مركبة غير قابلة لتحديد السابق واللاحق ، وذلك أن الفرد لا يوجد - ولم يوجد قط - إلا فى مجتمع ، كذلك فإن المجتمع لا يقوم إلا على أفراد "(٤) . ومن هنا لم يكن مبرر لعقد أو عقود .

---

(١) موجز الحقوق الدستورية ، جاك استيف صـ١٢٥ .

(٢) العقد الاجتماعى صـ٩٠ .

(٣) وترتيبا العلوم الساسية ، رايموند كارفيلد كيتيل ، ترجمة د . فاضل زكى (١٥٨/١) مكتبة النهضة ، الطبعة الثانية .

(٤) الحرية فى المذاهب السياسية المختلفة ، د . يحى الجمل ، مقال بمجلة عالم الفكر ، المجلد =

٣- وترتيبًا على ما تقدم ، فإن افتراض أن الفرد كان يعيش فى عزلة ، يصعب قبوله فالإنسان مدنى بطبعه .

٤- ليس من الهين تصور أن إجبار الفرد على الخضوع للإرادة العامة يعنى الإنصياع لإرادته الحقيقية ، ولربما كان ذلك يعود إلى أن روسو يظن " أن الفرد يرى فى القانون ، بوجه عام ، المستوى الذى يجب أن يرتفع إليه فى سلوكه تجاه الآخرين ، ولكنه مع ذلك قد تسول له نفسه تنكب طريق القانون "(١) . وفوق ذلك، كيف يكون الأمر إذا لم يقتنع الفرد بالقانون كأساس يضبط تصرفاته مع الآخرين ، لسبب أو لأخر ؟

هذه الانتقادات وغيرها حفزت المسيو شارل بيدان ، إلى الهجوم على كتاب " العقد الاجتماعى " ومؤلفه ، ووصفه بأنه " فاسد التدبير أخرق الرأى ، ولا سيما من تلك الناحية التى ضربها مثلا يحتذى ، وقدوة ينسج على منوالها ، فنموذجه الاستقصائي قد انحصر فى استخلاص النتائج المنطقية من مبادئ متصدعة ، ومقدمات فاسدة منهارة "(٢) .

والذى يهمنى ذكره ، أنه بالرغم من كل ما تقدم ذكره ، وقفت هذه النظرية أمام طغيان نظرية الحق الإلهى للملوك ، وأقرت شرعية المقاومة ، فقيدت من جموح الحكام وعسفهم واستبدادهم .

وإذا كانت هذه النظرية لم تقض على الاستبداد مطلقا ، بل إنها كانت فى بعض صورها سندا للحكم المطلق إلا أن الشيء الذى يحسب لها أنها جعلت الشعب هو الأساس فى نشأة السلطة وقيامها ، ومن ثم أطلق عليها اسم النظريات الديمقراطية أو نظريات الأساس الشعبى للسلطة .

= الأول ، العدد الرابع مارس ١٩٧١ صـ١٥٧ .

(١) الديمقراطية وفكرة الدولة ، عبد الفتاح حسنين العدوى صـ٢٧٠، مؤسسة سجل العرب ١٩٦٤ .

(٢) علم الدولة ، أحمد وفيق (١/ ١٦٢) مطبعة النهضة بمصر ، ط (١) ١٩٣٤م .

الفصل الثانى

شكل السلطة التنفيذية فى النظام الليبرالى

تمهيد : نظرية الديمقراطية[١] الليبرالية

الثابت أن جميع النظم الوضعية رغم اختلاف فلسفاتها تعترف بالسلطة المنظمة أى تلك السلطة التى تفصل وتمايز بين حق الحاكم فى السلطة وبين ممارسة مظاهر هذه السلطة .

وكان حتما أن يتأثر هيكل السلطة بالقوى الفاعلة والمؤثرة فى المجتمع بحيث يصبح شكل الحكم هو دائما وأبدا التعبير الصادق عن المواقف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والفكرية والعقائدية السائدة فى المجتمع .

وتعرف الممارسة السياسية فى النظام الليبرالى باسم " نظام الحكم الديمقراطى الغربى " أو " الديمقراطية الليبرالية " .

ومن المتصور أن يحدث اختلاف من الناحية التطبيقية بين النظم التى تنتمى إلى أيديولوجية سياسية واحدة ، فبريطانيا ، والولايات المتحدة وسويسرا مثلا تأخذ جميعا بالديمقراطية الليبرالية ولكن بتطبيقات مختلفة فبريطانيا هى المثال التقليدى للنظام البرلمانى ، والولايات المتحدة هى المثال التقليدى للنظام الرئاسى ، بينما تأخذ سويسرا بنظام حكومة الجمعية كما سنبين فيما بعد .

ولما كانت الليبرالية مرتبطة دائما بالديمقراطية الغربية التى تعنى حكم الشعب بنفسه ولمصلحته ، فإن اشتراك المواطنين فى ممارسة السلطة يعتبر أمرا ضروريا لتحقيق هذه الديمقراطية ، إلا أن هذه الممارسة نتيجة حكم الأغلبية تتخذ إحدى

---

(١) الديمقراطية : لفظ ذو أصل إغريقى وتتكون من مقطعين هما Demos وتعنى الشعب ، وCaratos وتعنى السلطة، وبمجموع المقطعين نتوصل إلى المعنى اللغوى للديمقراطية وهو " حكم الشعب ، وقد اتسع مفهوم الديمقراطية فى العصر الحديث وتبنتها أنظمة حكم متباينة ، ومن ثم صار لها تعاريف كثيرة بحسب الزاوية التى ينظر إليها ، ولكن لا يزال تعريف الرئيس الأمريكى (لنكولن) للديمقراطية بأنها " حكم الشعب بالشعب وللشعب " هو الأفضل والأكثر شيوعًا . راجع : " الديمقراطية وفكرة الدولة " عبد الفتاح العدوى ، صـ١١ : صـ ٣٦.

صور ثلاث فى التطبيق الديمقراطى وهى :

١- **الديمقراطية المباشرة** : وهى أن يحكم الشعب نفسه دون وساطة نواب فيصوت المواطنون على القوانين ويعينون الموظفين والقضاة ، وهنا يجتمع الشعب فى جمعية شعبية . وتعد هذه أقدم صور الديمقراطية ومن تطبيقاتها ما أخذت به المدن الإغريقية القديمة . ويرى علماء النظم السياسية أن هذه الديمقراطية وإن كانت تعتبر المثل الأعلى إلا أن تطبيقها أصبح مستحيلا فى العصر الحالى ، لكن الجدير بالذكر أن الجماهيرية الليبية تطبق هذا النظام حتى الآن[١] .

٢- **الديمقراطية شبه المباشرة** : وهى " التى ينتخب فيها الشعب برلمانا ينوب عنه ، ولكن فى ذات الوقت لا يتنازل عن كل سلطاته لهذا البرلمان ويحتفظ ببعض مظاهر السلطة التى يمارسها بطريقة مباشرة بوسائل ومظاهر معينة "[٢] .

ويعد استفتاء الشعب فى المسائل المهمة أبرز مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة ويقصد به : " أخذ رأى الشعب فى موضوع من الموضوعات العامة ومعرفة اتجاهه فى أمر من الأمور سواء كان ذلك بالموافقة أو الرفض من خلال إدلاء الناخبين برأيهم بكلمة " نعم " أم " لا " موافق أو غير موافق "[٣] .

٣- **الديمقراطية النيابية** : " وهى التى ينتخب فيها الشعب نوابا عنه ، يتولون الحكم باسمه ، ويراقبهم ويحاسبهم بطريقة منظمة . وترجع أصول هذه الصورة إلى انجلترا ، ومنها انتقلت إلى جميع دول العالم الأخرى "[٤] .

---

(١) راجع : النظم السياسية ، د. محمد كامل ليلة صـ٥٠٢ .

(٢) الديمقراطية والدستور الجديد ، د. سليمان الطماوى ، صـ١٣ ط / هيئة الاستعلامات ١٩٧١م .

(٣) " النظرية العامة للدولة " د. مصطفى أبو زيد فهمى صـ٢٠٠،ط/ منشأة المعارف ١٩٨٥م .

(٤) الازدواج البرلمانى وأثره فى تحقيق الديمقراطية صـ٧٠٢،د. محمد أبو زيد محمد على ، صـ٧٠٢، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥م .

وللديمقراطية النيابية أشكال ثلاث هى ، شكل النظام الرئاسى ، وشكل النظام البرلمانى ، وشكل نظام حكومة الجمعية . ومعيار هذا التصنيف يعتمد على مبدأ فصل السلطات أو توزيع الوظائف الأساسية للدولة والصلة بين السلطان القائمة على تلك الوظائف الأساسية . وسيتم الحديث عن هذه الأشكال الثلاث للديمقراطية النيابية بنوع من التفصيل فى المبحث التالى باعتبارها النظم المطبقة فى دول العالم .



المبحث الأول
شكل السلطة التنفيذية في الديمقراطية النيابية الليبرالية

اتضح مما سبق أن للديمقراطية النيابية صور ثلاث وهى :

المطلب الأول : شكل السلطة التنفيذية فى النظام البرلمانى

النظام البرلمانى هو " النظام الذى فيه رئيس دولة يمارس اختصاصاته عن طريق وزراة مسئولة سياسيًا أمام البرلمان "[1] . فهذه الحكومة ليست إلا المسئولية الوزارية فى أوسع مداها وأبعد مظاهرها .

ومن خلال التعريف السابق تتضح خصائص النظام البرلمانى الآتية :-

* ثنائية السلطة التنفيذية : حيث يوجد إلى جانب رئيس الدولة ملكًا كان أم رئيس جمهورية ، شخص آخر يشاركه السلطة التنفيذية يطلق عليه اسم رئيس الوزراء أو الوزير الأول .

* عدم مسئولية رئيس الدولة : لما كان رئيس الدولة فى الحكومة البرلمانية لا يمارس سلطات فعلية فإنه يترتب على ذلك عدم مسئوليته ، لأنه حيث تكون السلطة تكون المسئولية ، لذلك فإن المسئولية فى هذا النظام تكون مسئولية الحكومة - صاحبة السلطة الفعلية - فى مواجهة البرلمان .

* التعاون والرقابة المتبادلة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية : حيث يتسم الفصل بين السلطات فى النظام البرلمانى بالمرونة مما يترتب عليه تعاون السلطات فى إدارة دفة الحكم ، فيشارك رئيس الدولة فى العملية التشريعية من خلال حقه فى

---

(1) مبادئ القانون الدستورى ، د/ السيد صبرى ، صـ٢٠٣، مكتبة وهبة ، ط (٤) ١٩٤٩م .

اقتراح القوانين ، والاعتراض على مشروعات توجيه الشئون التنفيذية كاعتماد الميزانية وإقرار الحساب الختامى .

أما الرقابة المتبادلة بين السلطتين المذكورتين فتتحدد مظاهرها فى نطاق حق السلطة التنفيذية فى دعوة البرلمان للانعقاد ، وفى تأجيل الدورة البرلمانية فضلًا عن فضها ، وكذلك حقها فى حل البرلمان .

وفى مقابل ذلك كله فللسلطة التشريعية حقوق تتمثل فى مسئولية الحكومة عن أعمالها أمام البرلمان ، إذ لأعضاء البرلمان الحق فى توجيه الأسئلة والاستجوابات لأعضاء الحكومة ، فضلًا عن حق السلطة التشريعية فى سحب الثقة من الحكومة .

وبناء على ما سبق فإن رئيس الدولة فى النظام البرلمانى ليس هو رئيس الحكومة وإنما هو الرئيس الأعلى للدولة ورئيس السلطة التنفيذية فى ذات الوقت . أما رئيس الحكومة فهو رئيس مجلس الوزراء الخاضع لسلطة رئيس الدولة فرئيس الدولة هنا يكون مستقلًا تجاه مجلس الوزراء الأمر الذى يوجب الفصل بين شخصيته وشخصية رئيس الحكومة الذى يرأس مجلس الوزراء ، وبالتالى لا يكون رئيس الدولة رئيسًا للوزراء . هذه هى خصائص الحكومة البرلمانية(١) وموقع رئيس الدولة فيها . هذا وتعتبر المملكة المتحدة (انجلترا) أعرق الدول التى تأخذ بالنظام البرلمانى الذى جاء كرد فعل ديمقراطى ضد طغيان الملوك وسلطانهم المطلق قبل أن يكون استجابة لنظريات فلسفية .

فالنظام البرلمانى لم يكن ابتكارًا ابتدعه البحث النظرى أو ثمرة لتفكير سياسى ، أو نتاج مذهب فكر ، وإنما جاء وليد التاريخ البريطانى وخلاصة تطور

---

(١) انظر فى تفاصيل ذلك :* حكومة الوزارة بحث تحليلى لنشأة وتطور النظام البرلمانى فى انجلترا ، د/ السيد صبرى ، ص٦٦ وما بعدها ، المطبعة العالمية ، القاهرة ١٩٥٣م .

نظام إنجلترا السياسى ، فالأحداث التاريخية هى التى صنعته ورفعت قواعده ، ووحدت ملامحه الأساسية[١] .

المطلب الثانى : شكل السلطة التنفيذية فى نظام حكومة الجمعية

حكومة الجمعية : " هى النظام الذى تندمج فيه السلطات وخاصة السلطتين التشريعية والتنفيذية ، ويتم هذا الاندماج لصالح ترجيح كفة السلطة التشريعية ، حيث تتولى الجمعية النيابية مباشرة الوظيفة التشريعية والتنفيذية معًا "[٢] .

ويتميز هذا النظام بالخصائص الآتية :-

* تركيز السلطة فى يد البرلمان ، حيث يجمع ما بين وظيفة التشريع ووظيفة التنفيذ ، وإن كانت الأخيرة يعهد بها إلى هيئة يختارها بنفسه ويحدد اختصاصاتها .

* تبعية السلطة التنفيذية للبرلمان ، وهذا شيء منطقى فالبرلمان صاحب السلطة التنفيذية ، ويعهد بها إلى لجنة من اختياره .

* مسئولية أعضاء السلطة التنفيذية أمام البرلمان ، وتشمل المسئولية السياسية وتمتد إلى رقابة جميع أعمال الحكومة حتى ولو لم تتضمن خطأ سياسيًا[٣] .

" وتتحقق حكومة الجمعية فى ظروف استثنائية ويكون ذلك فى الغالب عقب الحركات الثورية ، حيث تقوم حكومات على أنقاض حكومات سابقة تجمع بين الوظيفة التشريعية والوظيفة التنفيذية وتختار عددًا محدودًا من أعضائها لممارسة وظيفة التنفيذ باسمها وتحت رقابتها لحين وضع الدستور الجديد "[٤] .

---

(١) عن هذه الظروف والتطورات راجع : * الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكى ، د/ أنور رسلان ، صـ١٧٦، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ١٩٧١م .

(٢) المبادئ الدستورية العامة ، د/ عثمان خليل ، صـ٣١٣، دار الفكر العربى ١٩٥٦م .

(٣) لمزيد من التفاصيل راجع : القانون الدستورى والنظم السياسية ، د/ محسن خليل ، صـ٧٢٥، ط. منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٨٧م

(٤) النظم السياسية ، د/ محمود البنا ، صـ٤٦٩، دار الفكر العربى ، ط . (١) ١٩٨٠م .

أما النموذج السويسرى فيعتبر المثال الوحيد الباقى حتى الآن مطبقًا هذا النظام ، حيث ينص الدستور الاتحادى فى سويسرا على الخصائص الأساسية له ، واضعًا السلطتين التشريعية والتنفيذية فى يد الجمعية الفيدرالية التى تزاول وظيفة التشريع وتعهد بوظيفة التنفيذ إلى مجلس اتحادى يتألف من سبعة أعضاء يتم اختيارهم بواسطة الجمعية لمدة أربع سنوات ، كما يختار من بين هؤلاء رئيس المجلس الذى يُعد فى الوقت ذاته رئيسًا للدولة لمدة عام ، وإن كان يُعد رئيسًا شرفيًا ليست له سلطات فعلية ، حيث يختص المجلس الاتحادى بمزاولة أعمال السلطة التنفيذية فى النطاق الذى ترسمه له الجمعية الفيدرالية .

وإذا كان الجانب النظرى لهذا النظام يقضى بتبعية السلطة التنفيذية للبرلمان ، فإن الواقع العملى يختلف عن ذلك كثيرًا ، ذلك أن البرلمان لا يجتمع إلا لفترة زمنية محدودة لا تتجاوز طوال العام مدة شهرين أو ثلاثة ، بينما تقوم السلطة التنفيذية بشئون الحكم من الناحية الفعلية فى غالبية شهور السنة ، وذلك يؤدى إلى أن تصبح هى السلطة الراجحة من حيث الواقع ، ساعد على ذلك ما تتمتع به هذه السلطة من ثبات واستقرار نظرًا لما نص عليه الدستور من جواز عزل البرلمان لأعضاء الحكومة قبل انتهاء مدتهم القانونية وهى أربع سنوات ، بل وليس لهم أنفسهم أن يستقيلوا ويعتزلوا الحكم قبل نهاية تلك المدة المحددة ، علاوة على ما استقر عليه العرف الدستورى هناك من إعادة انتخاب أعضاء الحكومة قبل انتهاء مدتهم ، الأمر الذى أدى إلى بقاء معظمهم فى الحكومة لمدة طويلة وصلت أحيانًا إلى ثلاثين سنة[١] .

---

(١) المبادئ الأساسية فى القانون الدستورى والنظم السياسية ، د/ سعد عصفور ، صـ٢٥٢، ط . منشأة المعارف ، الإسكندرية ، سنة ١٩٨٠م .

المطلب الثالث : شكل السلطة التنفيذية فى النظام الرئاسى

النظام الرئاسى هو " النظام الذى يجمع فيه رئيس الدولة بين رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة وأن الوزراء ليسوا إلا مجرد سكرتيرين أو مساعدين للرئيس ، يعينهم ويعزلهم ويسألون أمامه وحده ولا يسألون أمام البرلمان "(١) .

فإذا كان رئيس الدولة فى النظام البرلمانى لا يتمتع بأية سلطات وهو ما يعبر عنه بأنه يسود ولا يحكم فإن العكس صحيح فى النظام الرئاسى ، حيث يتولى ممارسة السلطة التنفيذية بصفة فعلية حقيقية ، ويكون فى هذا الصدد الرئيس الفعلى الوحيد لها ، ولهذا يقال إنه يسود ويحكم فى ذات الوقت ، وعلة ذلك أنه هو المنوط به رسم السياسة العامة للدولة والإشراف على تنفيذها ، وبالتالى يصبح المسئول الأول والأخير عن هذه السياسة أمام الشعب مباشرة(٢) .

ويترتب على مباشرة الرئيس لجميع مظاهر السلطة التنفيذية نتائج عدة أهمها :-

* يعتبر الرئيس رئيسًا للدولة ورئيسًا للحكومة فى ذات الوقت ، حيث يجمع بين رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة

* عدم وجود مجلس الوزراء بالمعنى القانونى المفهوم ويعتبر الوزراء مجرد سكرتيرين للرئيس .

* انفراد الرئيس بتعيين الوزراء وعزلهم .

---

(١) القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، د/ مصطفى أبو زيد ، ص٢٠٩ وما بعدها ، ط . دار المعارف ، طبعة أولى سنة ١٩٦٠م .

(٢) لذلك لا يصلح النظام الرئاسى إلا فى الدول ذات النظم الجمهورية ، لأن الملوك عادة يتمتعون بحصانة ضد المسئولية السياسية والجنائية مما يتعارض مع ممارستهم للسلطة . ولتطبيق هذا النظام فى دولة ما فإن الأمر يحتاج أن يكون شعبها على درجة معينة من النمو والثقافة والتعليم للحد من محاولة رئيس الدولة استغلال السلطات الكثيرة التى يتمتع بها .

* خضوع الوزراء لسياسة الرئيس حيث يستقل وحده برسم وتقرير السياسة العامة للدولة والحكومة فلا يستقل الوزراء بسياسة خاصة مستقلة عم سياسة الرئيس .

* تحقيق المسئولية الوزارية الفردية لكل وزير على حدة أمام الرئيس .

* تعذر ظهور المسئولية الجماعية للوزراء لانتفاء نظام مجلس الوزراء .

* اختيار رئيس الجمهورية بالاقتراع العام عن طريق الانتخاب المباشر أو غير المباشر ، حيث يصبح ندا للبرلمان ويقف معه على قدم المساواة[١] .

وتعتبر الولايات المتحدة الأمريكية بحق أول دولة فى العصر الحديث تأخذ بالنظام الرئاسى " فقد نشأ هذا النظام فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٧٨٩ عند تنفيذ دستورها الذى وضع فى عام ١٧٨٧م "[٢] .



(١) راجع : النظم السياسية والقانون الدستورى ، د/ فؤاد العطار ، ص٤١٤ وما بعدها ، ط . دار النهضة العربية ١٩٧٤م .

(٢) رئيس الولايات المتحدة : اختياره وسلطاته ، د . أحمد كمال أبو المجد ، ص٢٥ مذكرات لدبلوم القانون العام ١٩٧٦م .

المبحث الثانى

مبررات الديمقراطية النيابية فى النظام الليبرالي

الحكم الديمقراطى يجعل السلطة للشعب ، ولكن النظام النيابى يجعل الشعب لا يمارس السلطة إلا عن طريق نوابه ، فهل يتفق ذلك مع منطق الديمقراطية ؟ أليس من الطبيعى أن يكون الشعب صاحب السلطة هو الذى يمارسها بنفسه ؟ وهل نستطيع أن نحسب الإرادة التى يعبر عنها النواب إرادة الشعب نفسه ؟ وبالتالى يبقى الشعب صاحب السلطة الأصيل ، والنواب مجرد أدوات للتعبير عن إرادته ؟

وفى معرض الإجابة على هذا التساؤل قيل بمبررات قانونية وأخرى عملية وسياسية أعرض لها فيما يلى :

المطلب الأول : النظريات السياسية للتوفيق بين النظام النيابى والديمقراطية

لتفسير اعتبار أن إرادة نواب الشعب فى البرلمان هى إرادة الشعب ذاته من الناحية القانونية ، قيل بنظريتين هما :

١- نظرية النيابة :

" وهى نظرية مستعارة من القانون الخاص الذى يعرض لها تحت مسمى (النيابة فى التعاقد) ويرتب عليها انصراف آثار الأعمال التى يجريها الوكيل أو النائب إلى ذمة الموكل أو الأصيل ، كما لو كانت هذه الأعمال صادرة عن هذا الأخير مباشرة "[1] .

وبناء على ذلك ، فإن البرلمان يعد نائبا عن الشعب ، يعبر عن إرادته ويعمل لحسابه ، أى أن تصرفات وأعمال نواب البرلمان تعتبر وكأنها صادرة عن الشعب ذاته .

---

(١) القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، د. إبراهيم شيحا (١/ ٣٦٣) ط/ ١٩٨٦م .

وعلى هذا النحو فإن ما يريده النواب هو ما يريده الشعب ، وبذلك لا يكون ثمة تنافر بين النظام النيابى والديمقراطية.

نقد نظرية النيابة :

* " يؤخذ على هذه النظرية أنها لجأت إلى الخيال ، إذ جعلت الشعب كأنه هو الذى أراد وهو الذى تصرف مع أنه فى الحقيقة ، لم يفعل أكثر من اختيار النواب ، أما الأعمال والتصرفات فهى من عمل النواب وحدهم "(١) .

* إن فكرة النيابة تفترض أن النائب يمارس نيابته فى مواجهة شخص ثالث ، ففى مواجهة من ينوب البرلمان عن الشعب ؟ هل فى مواجهة السلطة التنفيذية ؟ الإجابة بالنفى ، لأن السلطة التنفيذية تنفذ القوانين الصادرة عن البرلمان ، وبذلك يكون البرلمان فى مركز أسمى منها ، ولا يقبل العقل أن يمثل البرلمان الشعب أمام الشعب ، وإلا كان ذلك سفسطة ولغوا لا يفيد .

* إن الإرادة قدرة شخصية لا يمكن فصلها عن صاحبها ، وبالتالى فإن إرادة الشعب لا يمكن أن يمثلها سوى الشعب نفسه(٢) .

وأمام هذه الانتقادات لم تصمد النظرية وظهرت بدلا منها نظرية أخرى أعرضها بإيجاز .

٢- نظرية العضو :

" تصور هذه النظرية الشعب ونوابه فى البرلمان كائنًا واحدًا أو شخصًا معنويًا

---

(١) الوجيز فى النظم السياسية ، د. محمود حافظ صـ١٣١ ، ط/ دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط (٢) ١٩٦٧م .

(٢) راجع : نظرية الحكم الديمقراطى ، المستشار / محمد فهمى درويش ، صـ ٤٣ ط / أخبار اليوم ٢٠٠٠م .

واحدا هو الشخص الجماعى . ولهذا الشخص إرادة هى الإرادة الجماعية ، يعبر عنها بواسطة أعضائه "[١] وأعضاؤه متعددة كأعضاء الجسم البشرى الذى يتكون من اليدين والرجلين والمعدة والمخ واللسان . . . إلخ ، فكل عضو من هذه الأعضاء له وظيفة يؤديها ، ولكن اللسان هو عضو التعبير لا يعبر عن إرادة مستقلة عن باقى الأعضاء ولكنه ينطق بإرادات الأعضاء جميعا والذى هو نفسه أحدها . وهذا هو شأن البرلمان (الشخص الجماعى) ،فإذا قرر القوانين فإنما يقررها بإرادة الجسم الذى هو أحد أعضائه ، أى بإرادة الشخص الجماعى الذى يسميه الشعب .

نقد نظرية العضو :

أخذ عليها أنها تتمادى فى الخيال ، إذ تشبه الشعب بجسم الإنسان وتجعل من الهيئات الحكومية أعضاء لهذا الجسم كالأذن واليد واللسان وهذه مغالاة فى الخيال لا تتفق مع العلم[٢] .

إنها تؤدى إلى الاستبداد ، حيث تجعل إرادة الحكام هى ذاتها إرادة المحكومين وبالتالى خضوع الفئة الثانية للفئة الأولى خضوعا مطلقا[٢] .

مما تقدم يتضح لنا أن كلتا النظريتين السابقتين تتنابهما القصور فى تقديم تفسير مقنع للنظام الليبرالى ومدى توافقه مع الديمقراطية .ووجه القصور أن النظريات القانونية لا تصلح دائما لتفسير النظم السياسية ، لأن تلك النظريات تؤسس على المنطق البحت .

والحقيقة أن النظم السياسية وثيقة الصلة بالحياة العامة ، شديدة التأثر بالاعتبارات العملية والسياسية ، التى تقدم أساسا مقبولا ومقنعا للتوفيق بين الديمقراطية والنظام النيابى ، وهى ما أنتقل إليه .

---

(١) الوجيز فى الأنظمة السياسية ، د. فؤاد محمد النادي صـ٢٢١ ط/ ١٩٨٨م .

(٢) انظر : السلطة التشريعية ، للمستشار محمد فهيم درويش صـ٣٥،٣٤ ط/ ٢٠٠٢م .

المطلب الثانى : المبررات العملية والسياسية للتوفيق بين النظام النيابى والديمقراطي

١- المبررات العملية :

تجد الديمقراطية النيابية تبريرها فى الاعتبارات العملية ، ذلك أن وجود الحكومة ضرورة لا غنى عنها ويجب عليها أن تعمل لصالح الجماعة . ومن ثم يكون معقولا مشاركة أكبر عدد ممكن من المحكومين فى إدارة الحكم .

أما كيف يشارك الشعب ، فهذا أمر يتوقف على اعتبارات عملية تختلف بحسب الزمان والمكان والتقاليد وطباع الشعب ودرجة الوعى السياسى لديه ، فالديمقراطية المباشرة مثلا تشكل الصورة المثلى للديمقراطية وجوهرها ، ومع ذلك ، عدلت الدول عنها وفضلت عليها الديمقراطية النيابية لأسباب عملية بحتة ، تدور حول استحالة تطبيقها فى الوقت الحالى من جانب وعدم توافر الكفاءات القادرة على فهم شئون الحكم المعقدة من جانب آخر(١) .

بالإضافة إلى " أن السواد الأعظم من الناس مضطر لأن ينصرف إلى الكد على معيشته ، فالزارع فى حقله والصانع فى مصنعه مثلا لا يتوفر لديهما متسع من الوقت لإدارة حكومة البلاد ، ولذا لا يجد مندوحة عن إناطة هذه المهمة بهيئة تنتخب لإدارة الحكم نيابة عن المجموع وهذا هو النظام النيابى "(٢) .

٢- الاعتبارات السياسية :

إن النظام النيابى لا يتعارض مع الديمقراطية ، لأن هذا النظام وإن جعل السلطة فى إدارة الحكم للنواب فى البرلمان ، إلا أن النواب يمارسون سلتطهم

---

(١) انظر : دراسات فى النظم الاجتماعية والسياسية ، د. أحمد عبد القادر الجمال صـ١٦٥، مكتبة النهضة المصرية ، ط (١) ١٩٥٦م .

(٢) مبادئ التشريع الدستورى والأنظمة البرلمانية ، عبد اللطيف غربال صـ١٨ مطبعة السلام بالإسكندرية ١٩٢٢م .

تحت رقابة الشعب الذى يبقى محتفظا بدور فعال وهام تبلوره رقابة الرأى العام .

وللرأى العام فى النظم السياسية قوة لا يستهان بها فى توجيه الحكام والتأثير على تصرفاتهم من خلال التجديد الدورى للبرلمان الذى تكون العضوية فيه مؤقتة .

" ولا شك أن النائب يحرص على كسب ثقة ناخبيه فى هذا التجديد ، فيباشر مهمته بفاعلية ، آخذًا فى حسبانه رقابة الشعب على أدائه خلال مدة العضوية فى البرلمان "[1] .

وبمعنى آخر فإن الصبغة الديمقراطية فى النظام النيابى ليست فى انتخاب نواب عن الشعب وإنما فى استمرار النواب فيما بين الدورات الانتخابية فى حالة اعتداد بالناخبين الذين سيعودون إليهم إن عاجلا وإن آجلا .

المطلب الثالث : وجهة نظر الباحث فى اعتبار الديمقراطية النيابية

لا أمارى فى وجاهة الاعتبارات العملية التى قيل بها للديمقراطية النيابية ، وإنما أؤكد على أن الاعتبارات السياسية وإن كانت تبدو من ظاهرها أنها رحمة بالشعب إلا أنها فى باطنها العذاب . ووجه ذلك أن قواعد " اللعبة البرلمانية كلها تدور حول تأكيد سلطة البرلمان فى مواجهة كل القوى بما فيها الشعب نفسه إذا لزم الأمر ، فقد يرفض الشعب طلبا للحكومة ، ومع ذلك يمكنها أن تحصل على موافقة البرلمان دون رجوع إلى الشعب ، فينقلب ما رفضه الشعب - بقدرة البرلمان - إلى موافقة يصطلى الشعب بنارها لمجرد أن نوابه أطاعوا الحكومة فيما تريد رغبا ورهبا .

والوقع أن النظام النيابى يحتاج إلى ضمانات حقيقية لا شكلية للتوفيق بينه وبين الصبغة الديمقراطية ، إذ لا تلازم حتمى بينه وبين الديمقراطية ، فإذا ما غابت هذه

---

(١) النظام النيابى ومشكلة الديمقراطية ، د. عصمت سيف الدولة صـ ٢٦٥، ط/ القاهرة للثقافة العربية ١٩٧٦م .

الضمانات حل محلها الاستبداد البرلمانى بمساوئه ، وأصبح أكبر معوق للديمقراطية .

وتتبلور هذه الضمانات بإيجاز فى صحة وسلامة عملية الانتخابات بالإضافة إلى كفالة تطبيق ركائز الديمقراطية ، إذ بدون الحرية والمشاركة فى الحياة السياسية ، يصعب تفجير طاقات المواطن وتحرير مكنوناته الدقيقة التى يسحقها الكبت والحرمان والخوف والتردد والشعور بالإهمال ، وبدون ذلك يغيب الرأى العام عن ممارسة تأثيره الضرورى فى فرض احترام قيمة الديمقراطية ، كما يصعب أن ينعم النظام الحاكم بالاستقرار ، لأن الشعب هو مصدر السيادة وهو أساس الشرعية .

وثمة حقيقة مقررة فى مجال الدراسات السياسية ، مؤداها أن غياب الشرعية يعرض الأنظمة الحاكمة للاهتزاز والثورة ، وفى هذه الحقيقة تفسير لكثرة الانقلابات العسكرية فى دول العالم الثالث ، والتى يستحيل أن تحدث فى الدول الديمقراطية بالجوهر والمعنى ، لا الشكل والمبنى .

فالواقع أن الجيش فى الدول التى بلغت شأنا عظيما فى الديمقراطية ليس هو القوة الوحيدة القادرة على التغيير ، كما هو الحال فى دول العالم الثالث ، وإنما تستطيع الأحزاب السياسية والقنوات الديمقراطية أن تقوم بالتغيير المطلوب .

ومع ذلك فإن الديمقراطية النيابية إذا قورنت فى ذاتها بغيرها ، فإن من الواجب أن أقرر أنها أقلها عيوبا وأعمها فائدة ، وأضمنها عاقبة ، وأكثرها تمشيا مع الواقع ومقتضيات العصر .

وإن كانت هناك بعض المساوئ فيمكن معالجتها أو تقويمها بما يلتئم مع ملابسات الواقع وظروف الحال ودرجة الوعى السياسى لدى الشعب ، التى تتحكم فى تكوين برلمان فعال وقادر على تمثيل إرادة الشعب وذلك هو الركن الهام فى الديمقراطية النيابية .

الفصل الثالث

أداة إسناد السلطة التنفيذية فى النظام الليبرالى

المبحث الأول
الانتخاب أداة إسناد السلطة فى النظام الليبرالي

ترتكز الحكومة الليبرالية فى شرعية إسناد السلطة إليها على إرادة المحكومين ، ومن ثم فإن الحكومة فى النظام الليبرالى لا يكون حكمها مطابقا للشرعية الدستورية إلا إذا حصلت على تأييد أغلبية الناخبين ، ويعتبر الانتخاب هو الوسيلة الطبيعية المشروعة لإسناد السلطة للحكام واختيارهم اختيارًا حرا فى ظل النظام الليبرالى ، الذى يجعل الشعب صاحب السيادة ومصدر السلطة .

والانتخاب هو التنظيم القانونى لمبدأ مشروعية ممارسة السلطة باسم الشعب ، لذلك قيل فى تعريف الديمقراطية الليبرالية أنها ذلك النظام الذى يقوم فيه الشعب باختيار حكامه عن طريق الانتخاب .

وتتضح أهمية الانتخاب - أيضا - فى أنه الوسيلة الفعالة لحماية الحريات والحقوق ضد استبداد السلطة ، وذلك عن طريق تقييدها ومراقبتها وعزلها عن الانحراف وفقدان الثقة .

وقد اختلف مفكرو النظام الليبرالى حول طبيعة الانتخاب . هل هو حق أو وظيفة أو اختصاص يجمع بين الحق والوظيفة . وهذا ما سيبينه الباحث فى المطالب التالية .

المطلب الأول : نظرية الانتخاب حق شخصى

يرى أصحاب هذه النظرية أن الانتخاب حق شخصى وطبيعى لكل فرد فى المجتمع بوصفه مواطنا ، ولمجرد تمتعه بهذه الصفة .

وتستند هذه النظرية إلى مبدأ المساواة بين الأفراد فى الحقوق المدنية والسياسية ،وإلى نظرية روسو فى السيادة ، وأنها مجموع الإرادات الفردية التى

تكون الإرادة العامة ، وهذه لا يمكن استخلاصها إلا باشتراك جميع المواطنين فى التعبير عنها[١] .

وقد دافع روسو فى كتاب " العقد الاجتماعى " عن هذه النظرية بقوله : " إن حق الانتخاب . . . . حق لا يمكن سحبه من المواطنين "[٢] .

ويترتب على كون الانتخاب حقا شخصيا أن لا يجوز للمشرع أن يحرم منه أحدا من المواطنين إلا بسبب عدم الأهلية أو عدم الصلاحية .

وكذلك فإذا كان الانتخاب حقا شخصيا فلصاحبه حرية استعماله فلا يمكن إلزامه باستعمال هذا الحق ، كما يجوز له التنازل عنه للغير .

نقد النظرية :

تنتقد هذه النظرية بأن القول بأن الانتخاب حق شخصى مثل حق الملكية - مثلا - يؤدى إلى اختلاف مضمونه من فرد الى آخر تبعا لإرادتهم . وهذا لا يمكن التسليم به فى شأن حق الانتخاب ، كما أنه يتنافى مع الواقع إذ أن قانون الانتخاب ينظم الحقوق بطريقة تجعل هذه الحقوق واحدة بالنسبة للجميع ، ثم إن حق الانتخاب لا يمكن أن يكون محل اتفاق أو تعاقد وبالتالى لا يصح التصرف فيه أو النزول عنه مع أن مقتضى التسليم بأنه حق شخصى جواز كل ذلك .

وكذلك فإن الأخذ بفكرة " الانتخاب حق شخصي" يؤدى إلى عدم إمكان تعديله أو المساس به إعمالا لقاعدتى احترام الحقوق المكتسبة وعدم رجعية القوانين ، وهذا غير مقبول فالمشرع له الحق فى التعديل والتغيير فى المضمون وفى شروط الاستعمال حسب مقتضيات الصالح العام[٣] .

---

(١) انظر : النظم السياسية ، د. ثروت بدوى صـ١٩٤ .

(٢) نظام الانتخاب فى التشريع المصرى والمقارن ، د. محمود عيد ، صـ ١٥٢ ط/ ١٩٤١م .

(٣) انظر ، النظم السياسية ، د. ثروت بدوى صـ١٩٨ .

المطلب الثانى : الانتخاب وظيفة اجتماعية

يرى أصحاب هذه النظرية أن الانتخاب وظيفة اجتماعية مقررة من أجل الصالح العام .

" وتتفق هذه النظرية مع نظرية سيادة الأمة التى تقول بأن السيادة ليست مقسمة بين مجموع المواطنين ، ولكنها كل لا يتجزأ ، صاحبتها الأمة التى هى كائن قانونى متميز عن الأفراد المكونين له "(١) .

ويترتب على هذه النظرية أنه يجوز للشارع أن يقيد الانتخاب فيحصره فى طائفة معينة بشروط معينة ، كما أن له أن يجبر الناخبين على ممارسة هذه الوظيفة ومن ثم يكون التصويت إجباريا .

نقد النظرية :

" وقد انتقدت هذه النظرية بأنه لو صح أن الانتخاب مجرد وظيفة اجتماعية لما صح الاعتراض على المشرع عند تضييقه دائرة الناخبين أو اشتراطه نصابا ماليا فى الناخب "(٢) .

المطلب الثالث : نظرية الانتخاب اختصاص يجمع بين الحق والوظيفة

وأمام هذه المؤاخذات الواردة على النظريتين السابقتين ذهب جانب من منظرى الليبرالية إلى أن الانتخاب وغيره من الحقوق مجرد اختصاصات دستورية تجمع بين فكرة الحق وفكرة الوظيفة .

فالانتخاب ليس حقا فرديا خالصا كحق الملكية - مثلا - وذلك للاعتبارات السابقة - وهو كذلك ليس مجرد وظيفة اجتماعية خالصة كالوظائف الأخرى وإلا لما صح الاعتراض على المشرع عند تضييقه دائرة الناخبين .

---

(١) المبادئ الدستورية العامة ،د. عثمان خليل صـ ٢٣١ .

(٢) المرجع السابق - صـ٢٣٢ .

فهو حق من نوع خاص ينظمه القانون ويقيده بشروط معينة ، ولكن يجب أن لا يتجاوز نطاق هذا التنظيم إلى المدى الذى يفقد الحق معناه وقيمته ، ويصبح السواد الأعظم محروما منه .

* ولا يرتضى البعض هذا الرأى ، ويرون أن الانتخاب لا يمكن أن يجمع بين فكرتى الحق والوظيفة ، سواء قلنا فى وقت واحد أو على التوالى .

فالانتخاب عندهم سلطة قانونية مقررة للناخب لا لمصلحته الشخصية ولكن لمصلحة المجموع ، ويرون - أيضا - أن الانتخاب لا يمكن أن يكون حقا شخصيا ، لأنه لا يمكن أن يكون محلا للتعاقد ، وكذلك من حق المشرع أن يعدل فى حق الانتخاب فى كل وقت . وفى معرض الرد على من يقول أن الانتخاب ينطوى على الحق الشخصى بدليل حماية القانون لهذا الحق عن طريق الدعوى القضائية ، يرد هؤلاء : بأن الدعوى القضائية ليست مرتبطة حتما بوجود الحق الشخصى ، فإن الشارع يقررها أيضا لحماية المراكز الموضوعية أو العامة[1] .

ومهما يكن الأمر فإنى لا أستطيع التسليم بأن الانتخاب مجرد سلطة قانونية ، أو وظيفة اجتماعية خالصة .

ولا زلت أرى أن الانتخاب ينطوى على فكرة الحق الشخصى اللصيق بالمواطن ، وهؤلاء المعارضون لم يستطيعوا نفى هذه الصفة ، ولذلك فالحق هو ما ذهب اليه أصحاب النظرية الثالثة فى أن الانتخاب يجمع بين فكرتى الحق والوظيفة .



(١) انظر : الوسيط فى النظم السياسية المعاصرة والنظام الاسلامى ، د. محمود عاطف البنا صـ ٢٩١ د/ دار الفكر العربى ط/ (٢) ١٩٩٤ .

المبحث الثانى
وسائل انتخاب رئيس السلطة التنفيذية فى النظام الليبرالي

انتشر المبادئ الديمقراطية الليبرالية فى جل دول العالم ، ويقصد بالديمقراطية أن يشترك الناس مشاركة فعلية فى اختيار الحاكم ، أو يتولى الحكم طواعية منهم واختيارا ، لا غصبا عنهم ولا إجبارا .

ومع ذلك لابد من توضيح نقطة ضرورية تتعلق بالديمقراطية ، وهى هل تعنى الديمقراطية بالضرورة حكم الأكثرية ، أم أنها قبل ذلك طريق لاختيار الحكام؟ وبصدد الإجابة يقول " روبرت ماكيفر " " إن وصف الديمقراطية بأنها تعنى حكم الأكثرية وصف خاطئ لطبيعة الديمقراطية ، لأن الحكم التعسفى ربما استند إلى إرادة الأكثرية ، ولربما بلغت الأكثرية الحكم عن الطريق الديمقراطى ، واستخدمت الحكم بعد ذلك للقضاء على المبدأ الديمقراطى "[(١)] ثم يقول : " وما زال يلتبس علينا الفروق بين الديمقراطية كطريقة للحكم ، أو كطريقة لتحديد الحكم واختيار الحاكمين ، فهى ليست بطريقة للحكم ، سواء أكان حكم الأكثرية أو غيرها ولكنها قبل كل شئ طريقة لاصطفاء الحكام ولتحديد أهداف حكمهم "[(١)] .

وتتمثل الوسائل الديمقراطية فى طريقة الانتخاب بأنواعها ، وهذه الأنواع ثلاثة أتناولها فى المطالب التالية :

المطلب الأول : الانتخاب الشعبى

وتقتضى هذه الوسيلة ، وفق النظرية الديمقراطية الغربية ، أن يكون لكل فرد حقه فى اختيار رئيس الدولة ، ضمن شروط خاصة تتعلق بالناخبين

---

(١) تكوين الدولة ، روبرت ماكيفر صـ٢٤٦ .

هذا ويمكن أن يتم الانتخاب الشعبى على درجة واحدة فيسمى انتخابا مباشرا وقد يتم على درجتين فيسمى انتخابا غير مباشر .

أما الانتخاب المباشر فيعنى أن يحدد الناخب مباشرة اسم المرشح الذى يختاره رئيسا للجمهورية دون أية واسطة . ومن مزايا هذه الطريقة أنها " تعمل على خلق الرغبة فى نفوس الناس فى الشؤون السياسية ، ويهيئ لهم الواسطة للثقافة السياسية ، وأنه يؤمن الحصول على رئيس سياسى يتمتع بثقة المواطنين ، ويتوقعون منه أن يكون شاعرا بالمسؤولية العامة ، وأنه يتجاوب والتطورات الحديثة فى الديمقراطية "[١] .

ويؤخذ على هذه الطريقة مآخذ عدة منها :

١- أن الجماهير غالبا ما تضل فى اختيارها ، حيث إنها تخضع لتأثير الحملات الدعائية . ويرد هارولد لاسكى على هذا النقد بقوله : " وإذا قيل إن اختياره غالبا ما يكون خاطئا ، فإن الإجابة ه أن الديمقراطية تعيش بطريقة التجربة والخطأ . وإذا قيل إنه قلما يكون له المعرفة اللازمة لإيجاد اختيار متعقل ، فإن الإجابة هى أنه يلزم الدولة إذن تنظيم طريقة للإنابة عنه فى هذه المعرفة "[٢] .

٢- إن الانتخاب المباشر يبرز قيمة الأحزاب السياسية بشكل زائد ، كما يورث قلقا وعدم استقرار فى المناصب المهمة ، إضافة إلى أن الطرق الحزبية لا تغرى الرجال الممتازين باحتراف السياسية .

٣- إن هذه الطريقة تؤدى إلى تقوية السلطة التنفيذية على حساب السلطة التشريعية .

٤- " كما أنها قد تؤدى إلى استبداد رئيس الجمهورية الذى قد تغريه ثقة الشعب له، فتدفعه إلى التنكر للهيئة التشريعية "[٣] .

---

(١) العلوم السياسية ، كيتيل (٢/ ١١٩) .

(٢) أصول السياسية ، هارولد لاسكى (١/ ١٨٠)

(٣) طرق اختيار الخليفة (رئيس الدولة) فى الفقه السياسى الإسلامى والنظم الدستورية المعاصرة ، د. فؤاد محمد النادى ، ص٤٤٣، ط/ دار الكتاب الجامعى ط(١) ١٤٠٠هـ .

أما طريقة الانتخاب غيرالمباشر فتقتضى أن يختار أفراد الشعب فئة صغيرة من الشخصيات البارزة من ذوى الحنكة والخبرة ، ويقوم هؤلاء بانتخاب رئيس الدولة ويرى أنصار هذه الطريقة " أنها تبعد بنا عن التهريج واللغط ، كما تتحاشى التجمعات المثيرة والخطب الرنانة "(١) كما تمكن الناخبين من الانتخاب فى مواقعهم من ولاياتهم ، دون أن يتجمهروا فى مكان واحد .

ولكن يؤخذ على هذه الطريقة أنه حينما تكون الأحزاب قوية منظمة ، يكون المنتخبون مجرد آلات يسخرهم الحزب ،ليصوتوا للمرشح الذى تعهدوا للحزب بانتخابه ، فهم لا يعبرون عن رأيهم وحكمهم الشخصى "(٢) .

المطلب الثانى : الانتخاب بواسطة الهيئة التشريعية

ففى هذه الطريقة تقوم الهيئة التشريعية ، سواء أكانت مؤلفة من مجلس واحد أو من مجلسين ، باختيار رئيس الجمهورية . ومن مزايا هذه الطريقة ، أنها تفضى إلى تحقيق الانسجام بين الهيئتين التشريعية والتنفيذية وهى فى العموم تقترب من محاسن الانتخاب غير المباشر .

وقد أخذ على هذه الطريقة عدة مآخذ منها :

١- أنها تضعف مركز رئيس الدولة ، وتجعله خاضعا للهيئة التشريعية لإحساسه أنها هى التى اختارته كما أنها تضعف مركز السلطة التنفيذية عموما فى مواجهة السلطة التشريعية .

٢- أنها تغرى المرشحين للمنصب باستخدام طرق فاسدة للوصول إلى المنصب .

٣- أنها تخرج بالهيئة التشريعية عن صلب اختصاصها فى عمل القوانين .

---

(١) الدولة الاتحادية ، هاملتون وماديسون وجاى، ترجمة جمال محمد أحمد ص٥٣١ ط/ مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٥٩م .

(٢) العلوم السياسية ، كيتيل (٢/ ١٢٠) .

٤- قد تلجأ الهيئة التشريعية إلى اختيار رئيس يمثل وجهة نظرها ومصلحتها الخاصة . فالهيئات النيابية تتجه عادة إلى اختيار رؤساء ضعفاء تستطيع هذه الهيئات أن تمارس اختصاصاتها فى مواجهتهم ، وتنفر من الرؤساء الأقوياء الذين قد يستهينون باختصاصاتها .

٥- وأخيرا فإن فى هذا مخالفة لمبدأ الفصل بين السلطات المعروف[١] .

المطلب الثالث : الانتخاب بطريقة مختلطة تجمع بين الهيئة التشريعية والاستفتاء الشعبى

تفاديا للعيوب التى وجهت إلى الطريقتين السابقتين ورغبة فى الجمع بين مزاياهما تلجأ بعض الدول إلى اشتراك البرلمان مع الشعب فى عملية انتخاب الرئيس ، ويمكن التمييز بين صورتين فى هذه الطريقة :

الأولى : أن يتم انتخاب رئيس الجمهورية بواسطة هيئة انتخابية خاصة تتكون من أعضاء البرلمان ومن أعضاء آخرين سبق انتخابهم بواسطة الشعب ، كأعضاء المجالس المحلية وعمد المدن والقرى .

الثانية : أن يقوم البرلمان بترشيح شخص معين لمنصب الرئاسة ، على أن يبدى الشعب رأيه فى هذا الترشيح من خلال استفتاء شعبى عام للموافقة أو عدم الموافقة على اختيار الرئيس .

وقيل فى مزايا هذه الطريقة : أنها تحمل رئيس الجمهورية على احترام البرلمان ، فلا يتمادى فى إهماله وتعاليه عليه ، كما أنها تحول دون ضعف الرئيس إزاء البرلمان[٢] .

---

(١) راجع : العلوم السياسية (٢/ ١٢١) .

(٢) راجع : النظم السياسية ،د. مصطفى عفيفى صـ ٨٢ .

الفصل الرابع

إطار عمل السلطة التنفيذية فى النظام الليبرالى

المبحث الأول
أهداف السلطة التنفيذية فى النظام الليبرالي

أهم ما يميز بين النظم السياسية المختلفة خصوصا فى الوقت الحاضر هو مضمون النشاط الذى تمارسه السلطة ونطاق الأعمال التى تستطيع القيام بها .

ففى كل نظام سياسى نجد السلطة تسعى الى تحقيق وضع اجتماعى معين . وهذا يتم بإحدى وسيلتين : إما عن طريق المجهود الفردى ، أى نشاط الأفراد ، وإما عن طريق النشاط العام ، أى بتدخل الدولة مباشرة . وعلى ذلك تستهدف السلطة السياسية مصلحة الفرد وتحسبه غايتها وأساسها فى الحالة الأولى ، بينما تكون مصلحة الجماعة كما يفهمها الحكام هدف النظام فى الحالة الثانية .

هذا التعارض بين أهداف السلطة هو الذى يفرق بين النظم السياسية المختلفة فى الوقت الحاضر . فمنها ما يأخذ بالنظام الليبرالى فيجعل الفرد غايته ويحدد نشاط السلطة بما يحقق مصالحه . ومنها ما يأخذ بالنظام الماركسى الذى يذيب الفرد فى كيان الجماعة ويجعل الجماعة أساس النظام وغايته فيضحى من أجلها بالفرد ومصالحه .

وأعرض الآن أهداف السلطة التنفيذية فى النظام الليبرالى من خلال المطالب الآتية :

المطلب الأول : غاية السلطة التنفيذية فى النظام الليبرالى

يقوم النظام الليبرالى على الاعتراف بقيمة الفرد فى ذاته ، واعتباره غاية النظام الاجتماعى والسياسى ، وأن الفرد وحده هو الوسيلة لتحقيق غايته .

١- **الفرد قيمة فى ذاته** : وبالرغم من أن الإنسان متضمن فى مجتمع وفقا

لطبيعتة ، إلا أن هذا لا يعنى أن المجتمع أسمى من الفرد أو له أسبقية عليه فى نظام القيم ؛ لأن المجتمع إنما نشأ من الإرادة البشرية ، ولذلك فإنه لا يعرف إلا الفرد الذى خلق لخدمته وحماية حقوقه وحرياته .

٢- **الفرد غاية النظام الاجتماعى والسياسى** : وهذه الخصيصة مترتبة على القيمة العليا للفرد وهى تعنى أن الفرد لا ينبغى أن يعامل كوسيلة لبلوغ هدف اجتماعى أو سياسى معين ، بل إنه غاية فى ذاته ، ومن ثم فإنه من المناسب أن توضع جميع القوى الاجتماعية فى خدمة أغراضه .

٣- **الفرد هو الوسيلة إلى تحقيق غايته** : وهذه الخصيصة تعنى فى مضمونها أن الفرد نفسه لا الدولة أو المجتمع هو الأداة الوحيدة التى تحقق نموه وتقدمه . وينسب النظام الليبرالى للفرد هذا الدور نظرا لخاصية الحرية الكامنة فى طبيعته ، وهذه الحرية هى مصدر الحركة والحياة والابتكار .

ويترتب على الاعتبارات السابقة أن النظام الليبرالى يرى ضرورة تقييد مجالات السلطة التنفيذية فى أضيق الحدود ، وبحيث ينبغى أن يترك للفرد حرية التصرف ومتابعة مصلحته الخاصة ، إذ لا يمكن لأحد غيره أن يعرف مصالحه الحقيقية ولا يستطيع أحد سواه تحقيقها . وبناء على ذلك فإن كل امتداد لنشاط السلطة يتضمن تقييدا معادلا له فى مجال الحرية .

ولا يعنى هذا أن النظام الليبرالى لا يقيم وزنا للمجتمع ، بل إن الليبراليين يؤكدون عدم وجود تعارض بين الفرد والمجتمع . فالفرد عندما يعمل بدافع من مصلحته الشخصية إنما يسهم دون إدراك منه فى السعادة المشتركة . وبالرغم من أن مفكرى الليبرالية يعترفون بالخلاف بين المصالح الشخصية إلا أنهم يرون أن هذا الخلاف سطحى ومؤقت وأنه سوف يؤدى فى النهاية إلى الصالح العام .

ويرجع اهتمام منظرى الليبرالية بالمجتمع إلى إيمانهم بأن الحياة الاجتماعية

ضرورية للفرد وفقا لمقتضيات طبيعته الإنسانية ، فضلا عن أن المجتمع هو الوسط الذى يستطيع الفرد أن يمارس فيه نشاطه ، ويحقق نموه وسعادته نتيجة لذلك ، فالمجتمع بوصفه مجموعة من الأفراد يتضمن الحياة والذكاء والقوة الخلاقة ، ولذلك فإن الليبراليين ينسبون إلى المجتمع دورا هاما وهو بعث الروح الخلاقة فى الفرد وتهيئة طاقته على العمل .

أما الدولة فإنها ليست طبيعية النشأة مثل المجتمع ولكنها صناعية باعتبارها من النظم التى خلقها المجتمع وتخضع له . ومن ثم فإنها أداة يستخدمها لتحقيق أهدافه ، ولا علة لوجودها إلا لتكون فى خدمة الفرد ومصالحه وبناء على ذلك فإن اختصاصاتها لا ينبغى أن تتجاوز المحافظة على النظام فى الداخل وإقامة العدالة وحماية البلاد من أى اعتداء خارجي[(١)] .

المطلب الثانى : حجج النظام الليبرالى ضد تدخل الدولة

وقد دافع دعاة النظام الليبرالى عن نظريتهم على أسس مختلفة فأوردوا فى ذلك طائفة من الحجج السياسية والاقتصادية والعلمية (البيولوجية) .

أولا : الحجة السياسية :

تعتمد النظرية السياسية للنظام الليبرالى على نظرية العقد الاجتماعى التى استخدمت أول الأمر للتنديد بنظرية الحق الإلهى التى كانت أساسا لما تمارسه الدولة من سلطات واسعة فى تنظيم أفعال الناس والسيطرة على النشاط البشرى .

وتعتبر نظرية الحقوق الطبيعية التى قال بها جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) الأساس الذى اعتمد عليه دعاة الليبرالية فى رفض تدخل الدولة . ومضمون هذه النظرية : أن الدولة ما وجدت إلا لحماية الحقوق الطبيعية التى كان يتمتع بها الفرد

---

(١) انظر : النظم السياسية ، د. محمد كامل ليلة ص٢٦٩.

قبل دخوله فى المجتمع المدنى ، وبناء على ذلك فإن عملها يجب أن يكون مقصورًا على تحقيق هذه الغاية ، ومن ثم فإن أى امتداد فى سلطانها متجاوزا هذا الهدف إنما هو إخلال بالغرض الذى وجدت من أجله والتعاقد الذى تم بين الشعب والحكومة وهو التعاقد الذى استمدت منه السلطة نشأتها ووجودها ، وعلى ذلك فلا يوجد أى مبرر لتدخل السلطة فى هذه الحقوق الطبيعية .

ثانيا : الحجة الاقتصادية :

تعتمد النظرية الاقتصادية للنظام الليبرالى على حجة أساسية وهى أن نظام المنافسة الحرة والصناعة والتجارة غير المقيدتين يؤدى إلى تحقيق ربح أكثر مما يكون عليه الحال فى ظل التنظيم أو التوجيه الحكومى . وهذا الاعتقاد هو مضمون النظام الليبرالى الذى تقوم فلسفته على الإيمان بوجود " نظام طبيعى "ينظم الأمور على أكمل وجه وبصورة أفضل من النظام الوضعى الذى يتكون من قواعد ناقصة لأنها من صنع الإنسان ، ولذلك فإن هذا النظام الطبيعى ينبغى أن يسمح له بالعمل فى مجال الحياة الاقتصادية ودون تدخل من قبل الدولة

وبالإضافة إلى ما ذهب إليه دعاة الليبرالية من عدم ضرورة تدخل الدولة ، فقد أقروا كذلك أن الدولة غير ملائمة للقيام بالوظائف الاقتصادية ؛ لأنها فى هذه الحالة تستخدم الأموال ؛ التى ربحها الآخرون ، ولا شك أنها سوف تكون أكثر إسرافا عندما تستخدم هذه الأموال لأنها ليست مالكة لها ، كما أنها أبعد ما تكون عن إدارة المشرعات الخاصة فهى لا تستطيع أن تعطيها العناية الدقيقة اللازمة حتى تحرز النجاح ، فاهتمام الحاكم بتحسين زراعة ممتلكاته الشاسعة (أى ممتلكات الدولة) قد لا يكون أكثر من فكرة عابرة ، بينما عناية المالك بأرضه تؤدى إلى أفضل استخدام لكل قطعة منها ، وفضلا عن ذلك فإن عمال الدولة مهملون ومسرفون ، لأنهم لا يعنون مباشرة بالعمل الذى يوكل إليهم ؛لأنهم يتقاضون مقابل عملهم من الأموال العامة .

ثالثا : الحجة العلمية (البيولوجية) :

ويقرر أنصار الليبرالية أن النظام الليبرالى يتفق مع النظرية الحيوية (البيولوجية) للتطور ، ومؤدى هذه النظرية - كما قال بها داروين - أن تطور الكائنات الدنيا إلى الكائنات العليا إنما هو نتيجة لعملية طبيعية وهى عملية النضال من أجل البقاء ، ويترتب عليها أن يكون البقاء للأصلح ، ومن ثم فإن نتيجة هذه العملية هو التقدم .

وقد حاول أنصار النظام الليبرالى تطبيق هذه النظرية على العلاقات البشرية السياسية والاجتماعية على أساس أن التقدم الاجتماعى ينتج عن المنافسة من أجل البقاء والثروة والقوة ، وتبعا لذلك فإن التدخل بواسطة الدولة إنما يعوق النمو الطبيعى للمجتمع ويؤدى إلى الإضرار به . فالأفراد ينبغى عليهم أن يحددوا أهدافهم دون مساعدة أو توجيه حكومى حتى يعيش الصالح ويهلك غير الصالح وبذلك يتحقق خير المجتمع وتقدمه .

وبناء على ذلك فإن الدولة عندما تساعد الفقراء أو المرضى أو المسنين إنما تقف فى وجه عمل القانون الطبيعى للتطور ، وهى بذلك تعمل على الإبقاء على أنواع لا حق لها فى البقاء ، بل إن وجودها ذاته ضار بالنسبة للحياة بوجه عام .

ومن ناحية أخرى فإن الظواهر الاجتماعية خاضعة لقوانين لا تستطيع المجهودات البشرية أن تغيرها ، فقوانين المجتمع تقيم علاقة طبيعية بين اللا أخلاق والكسل من ناحية والفقر والمرض من ناحية أخرى ، ولذلك فإن النفقات العامة التى تنفقها الدولة على رعاية الفقراء والعجزة وتحسين أحوال من هم أقل نجاحا من أفراد المجتمع لن تغير من طبيعتهم ، فليس من الممكن لهذه المساعدات أن تغير صفة (البلازما) البشرية أو تجعل من الناقصين مساوين لأقدر أفراد المجتمع ، ولكنها تؤدى فقط إلى الإبقاء عليهم وزيادة أعدادهم . فالقوانين

التى تشرع من أجل الفقراء والمحرومين إنما تؤدى فعلا إلى حماية الكسالى والمهملين والحمقى والمفسدين على حساب المجدين والعقلاء الذين يتحملون أعباءهم بسبب العاطفة البلهاء للمصلحين الاجتماعيين ومحبى الإنسانية(١) .

المطلب الثالث : نقد حجج النظام الليبرالى ضد تدخل الدولة

١- يؤخذ على هذا النظام إسرافه البين فى تحديد نشاط الدولة وقصره على حماية أمن الجماعة فى الداخل ، ودفع الأخطار التى قد تأتيها من الخارج ، فهذه النظرة إلى الدولة غير سليمة وضررها أكبر من نفعها ، ذلك أن الإنسان يعيش فى مجتمع ، وهدف المجتمع التطور نحو المدنية والعمران حتى يصل فى مدارج الرقى والحضارة إلى أقصاها ، وترك النشاط فى الجماعة لمطلق حريات الأفراد قد يعرقل تحقيق هذا الهدف ، أو يؤخر - على الأقل - تحقيقه ، إن المصلحة الشخصية هى التى تتحكم فى النشاط الفردى والمصالح متضاربة متعارضة الأمر الذى يتسبب عنه حدوث منازعات بين مختلف الطوائف ، واستبداد بعضها بالبعض الآخر ، وهذا يؤدى بدوره إلى تعويق التطور والتقدم نحو الرقى ورفع مستوى الجماعة .

٢- فلا بد إذن من تدخل الدولة لتنظيم الجهود ، ولم شتاتها ، وتوجيهها الوجهة السليمة لتقوية الإنتاج وتنمية الثروة ، وتحقيق العدالة والمساواة بين مختلف طوائف المجتمع .

٣- وتوجد مسائل تهم مجموع الأفراد (كالمسائل المتعلقة بالصحة والتعليم) ولا يصح أن يترك أمر هذه المسائل - البالغة الأهمية بالنسبة للشعب - فى أيدى الأفراد وقد يهملون فى القيام بها ، أو يعجزون عن أدائها على الوجه الأكمل .

---

(١) انظر : تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة ، د. أحمد عباس عبد البديع صـ٩١، ط/ دار النهضة العربية ١٩٧١م .

والواجب على الدولة أن تتولى القيام بهذه الأعمال الضرورية للأفراد وهى بذلك تهدف إلى المحافظة على صحتهم ، ورفع مستواهم الثقافى ، ولا يصح القول بأن تدخل الدولة فى مثل هذه الأحوال فيه اعتداء على حريات الأفراد .

٤- إن القصد من تدخل الدولة فى مختلف ميادين النشاط هو العمل على رفع مستوى الجماعة فى مختلف نواحى الحياة ، وتمكين الأفراد من الحياة الحرة الكريمة ، ومنع استغلال طائفة لأخرى . وادعاء الليبرالية بأن فى التدخل اعتداء على الحريات الفردية لا يستند على أساس سليم وينقضه الواقع ، وقد تعقدت الحياة فى المجتمعات الحديثة بحيث أصبح تدخل الدولة أمرا لا مناص منه لتنظيم الحياة فى المجتمع ، وتحقيق العدالة الاجتماعية . والمشاهد أن الأفراد أنفسهم هم الذين يستنجدون بالدولة ويستنصفونها ، ويطلبون تدخلها للعمل على تحقيق مصالحهم المختلفة وإشباع رغباتهم ، وحمايتهم من تحكم بعض الأفراد أو الطوائف فى موارد الثروات الأساسية للبلاد .

إن تدخل الدولة فى نشاط الأفراد يراد به حمايتهم وليس الاعتداء على حقوقهم ، وذلك لأن إطلاق الحريات والحقوق قد يؤدى إلى إهدارها ، وتقييدها بعض الشئ يؤدى إلى حمايتها والاستفادة منها على الوجه السليم .

ومما لا شك فيه أن النظرية البيولوجية خطأ فى السياسة . فلا يمكن أن تطبق القوانين التى تحكم التطور فى عالم الحيوان على المجتمع البشرى ، فالمجتمع ذو طبيعة خاصة به ، فهو ينشأ وينمو ويتطور طبقا لقوانين اجتماعية تنبع من طبيعته ، وقد أثبتت الدراسات الاجتماعية خطأ تطبيق النظريات العضوية والبيولوجية على المجتمع .

" كما أن ما يذهب إليه أصحاب النظرية البيولوجية من أن مساعدة الطبقات الفقيرة عمل مخالف لقوانين الطبيعة ، إنما هى نظرة غير إنسانية . فقد دلت التجربة

على أن السلطة العامة إذا لم تقم بمثل هذه الخدمات فسوف تقوم بها دائما الجماعات الحرة للعمل على تحسين أحوال الطبقة الفقيرة وذلك بتكوين الجمعيات التعاونية والجمعيات الخيرية . وهذا يعنى أن الجماعات البشرية تميل بطبيعتها إلى وجود مثل هذه الهيئات ، وأن كل ما حدث هو أن الدولة قامت بتلك الخدمات بدلا من هذه الهيئات التى قد يتوقف نشاطها لأى سبب من الأسباب "(١) .

وإذا كان تنفيذ قوانين التأمين والمساعدات العامة يتطلب مساهمة الأغنياء والقادرين من أفراد المجتمع أو يقوم على حسابهم ، فإنه لا يمكن القول بأن بعضا من الناس قد عاشوا عيشة البؤس والحرمان لمجرد أنهم ساهموا عن طريق الضرائب ببعض أموالهم لإعالة الفقراء أو المرضى أو المسنين .



(١) تدخل الدولة فى مجالات السلطة العامة صـ٣٠٤.

المبحث الثانى
النظرية الليبرالية فى تقييد السلطة التنفيذية

الرأى السائد فى النظام الليبرالى هو ضرورة تقييد السلطة التنفيذية ، لأن إطلاق السلطة من شأنه أن يهدد الحقوق والحريات الفردية ويؤدى إلى استبداد الحكام . إلا أن منظرى الليبرالية قد اختلفوا فيما بينهم ، فى أساس هذا التقييد ، وكيفية حدوثه ، وتحديد المبررات التى يستند إليها ، وقد أدى هذا الخلاف إلى تعدد النظريات التى قيلت فى هذا الخصوص ، وأتناول الآن بيان مضمون هذه النظريات وما تنطوى عليه من صواب وما يمكن أن يوجه إليها من نقد ، لنرى ما إذا كانت تستند إلى أساس مقبول من عدمه .

المطلب الأول : نظرية القانون الطبيعى

لعل أولى المحاولات التى استهدفت تقييد السلطة إنما كانت تستند إلى فكرة القانون الطبيعى وقواعد العدالة. ومؤدى فكرة القانون الطبيعى بإيجاز أنه " يوجد إلى جوار قواعد القانون الوضعى الذى يضعه البشر ، قواعد أخرى أزلية فى نشأتها ، ومطلقة فى عدالتها ، وأن هذه القواعد تسود بحكم خصائصها تلك ، كافة القوانين التى يضعها البشر "[1] .

ومضمون النظرية بالوصف السابق أن المشرع ليس حرا فى تقرير ما يعتبر عدلا وما لا يعتبر ، وإنما يتعين عليه الرجوع فى ذلك إلى مبادئ القانون الطبيعى لكى يستلهمها الصواب والعدل . ويجب على الدولة ذاتها أن تتقيد بالقانون الطبيعى حتى تتمكن من تحقيق التوازن الاجتماعى الذى يعتبر شرطا جوهريا لكفالة الاستقرار على أرضها .

---

(١) نظرية الدولة ، د. طعيمة الجرف صـ ١٥٨ .

بيد أن النظرية قوبلت بانتقادات شديدة بصفة عامة " إذ أن فكرة القانون الطبيعى لا تصلح قيدًا على السلطة لأنها فكرة غامضة ومن الصعب تحديدها ، وهذا الغموض من شأنه أن يفتح المجال للسلطة لممارسة سلطانها على النحو الذى تريده "(١) .

المطلب الثانى : نظرية الحقوق الفردية

كانت هذه النظرية - فى الواقع - أولى النظريات التى حاولت تقديم أساس قانونى لإخضاع السلطة للقانون . " وتقوم النظرية على القول بوجود حقوق فردية أصلية وسابقة على الدولة ، تسمو عليها ولا تخضع لسلطانها ، وأن الفرد ما قبل الانضمام إلى الجماعة إلا لحماية هذه الحقوق وضمان التمتع بها فى أمن وطمأنينة . وما دامت هذه الحقوق سابقة على الدولة فهى تخرج عن سلطانها بل وتقيد هذه السلطة حتما "(٢) .

وقد استمدت حقوق الأفراد وجودها - فى البداية - من القانون الطبيعى . وظلت مرتبطة به حينا من الزمن ، ثم انفصلت عنه عندما ظهرت نظرية العقد الاجتماعى ، وأصبحت بذلك حقوقا مستقلة قائمة بذاتها وواجبة الاحترام ، ويرجع الفضل فى ابرازها على هذه الصورة للفيلسوف الانجليزى جون لوك .

وتفصيل ذلك أن لوك وإن بدأ مع هوبز من نقطة بداية واحدة وهى وجود عقد اجتماعى انتقل به الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة السياسية ، إلا أنه لا يتفق معه فى أن الأفراد قد نزلوا للحاكم عن جميع حقوقهم ، وإنما يذهب لوك إلى القول بوجود حقوق طبيعية للفرد سابقة على دخول الجماعة ، وأن هذه الحقوق لا

---

(١) النظرية العامة للدولة ، كاريه دي ملبرج (١/ ٣٣٩) طبعة سنة ١٩٢٠م .

(٢) مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون صـ ٤٧ .

يمكن النزول عنها ، ومن ثم فهى تقيد السلطة[١] .

وقد واجهت هذه النظرية انتقادات عنيفة كان أهمها :

١- أن النظرية تقوم على فرض خيالى ، فهى تذهب إلى أن الفرد كان يعيش فى عزلة قبل نشأة الدولة ، وكان يتمتع بحقوق عديدة ترجع إلى طبيعتة الإنسانية ، وأن الأفراد رغم عزلتهم كانوا متساوين فى التمتع بهذه الحقوق . ولقد أثبت التاريخ الطبيعى وعلم الاجتماع خطأ هذا الفرض ، فالإنسان بحكم تكوينه المادى والنفسى لا يستطيع أن يعيش فى عزلة ، ولم يحدث مطلقا أن عاش فى هذه العزلة . وهذا الخطأ الأساسى الذى وقعت فيه النظرية يؤدى إلى خطأ النتائج التى ترتبت عليها ، فما دام الفرد المنعزل لم يوجد فى أى وقت ، فإن القول بوجود حقوق عديدة له ترجع إلى طبيعته الإنسانية ، يعتبر بدوره قولا خاطئا .

٢- حتى لو قبلنا منطق النظرية رغم خطئه ، وسلمنا جدلا بأن الفرد عاش حياته الأولى فى عزله تامة عن غيره ، فكيف تنشأ له حقوق شخصية فى هذه الحياة ؟ إن الحق لا يتصور وجوده فى غير وجود الجماعة ، إذ أنه يفترض وجود شخصين يفرض أحدهما إرادته على الآخر ، والإنسان الفطرى - طبقا لمنطق النظرية - لا تربطه علاقة اجتماعية بغيره من البشر لأنه يحيا فى عزلة فردية ، ومن ثم لا تتصور له حقوق .

٣- وهذه النظرية حتى مع التسليم بصحة الفرض الذى قامت عليه لا تصلح أساسا لتقييد السلطة ، ذلك لأن القيود التى وضعتها تحت اسم حقوق الأفراد الطبيعية ، ترك أمر تعيينها وتحديد مداها للدولة ، وبذلك يكون تحديد سلطة الدولة من صنع الدولة نفسها ، وتستيطع أن تعدل فيه على النحو الذى تريده[٢] .

---

(١) راجع : " تاريخ الفكر السياسى " لجورج سباين ، الكتاب الثالث صـ ٧١٢ ط / دار المعارف سنة ١٩٧١م.

(٢) انظر بشأن هذه الانتقادات : النظم السياسية ، د. عبد الغنى بسيونى صـ ١٦٥ .

وبناء على ما تقدم فإن نظرية الحقوق الفردية تكون عاجزة عن ايجاد حل إيجابى لمشكلة تقييد السلطة .

المطلب الثالث : نظرية التحديد الذاتى للسلطة

ومضمون هذه النظرية أن القانون من صنع الدولة ولكنها تلزم به وتتقيد بحدوده ، لأن القانون يجب أن يكون ملزما للأفراد والدولة على السواء . وبذلك تقدم الدولة على تحديد سلطانها بإرادتها الذاتية ، لأنها ترى فى ذلك حماية لمصلحتها حتى تتفادى الفوضى التى قد تحدث من جراء إطلاق سلطانها وتتمكن من تحقيق الاستقرار المنشود ، وتضمن طاعة الأفراد إياها وخضوعهم لأوامرها . حقا أن للدولة حق تعديل القانون أو إلغائه ولكنها تتقيد به ما دام قائما ، وهى عندما تلغى قانونا أو نظاما قانونيا ، فإنما لتحل غيره مكانه ، وسيكون بدوره مقيدا لها ، ولكنها لا تستطيع أن تلغى النظام القانونى .

وهذا التقيد لا يتنافى مع سيادة الدولة لأنه لا يأتيها من سلطة أعلى منها أو أجنبية عنها ، وإنما هى تتولى تحديد سلطانها بإرادتها الحرة تحقيقا لمصلحتها وضمانا للحصول إلى أهدافها التى وجدت من أجلها .

وهذه النظرية لا تعلو بدورها على النقد ، فخضوع الشخص لإرادته لا يعتبر خضوعا . وعلى ذلك فإن السلطة لا يمكن أن تتقيد بالقانون بمحض إرادتها طالما كانت هى وحدها التى تخلق ذلك القانون ، وتعدله وتلغيه فى أى وقت تشاء . وأن منطق النظرية يؤدى إلى أن يصبح سلطان الدولة لا حدود له ولا قيود عليه ما دام خضوعها للقانون لا يتم إلا بإرادتها . والقيد الذى يترك أمره بيد الشخص المراد تقييده لا يمكن أن يعتبر قيدا حقيقيا كما أن السجن الذى يترك مفتاحه بيد السجين لا يعتبر سجنا[1] .

---

(١) راجع بشأن هذه النظرية : النظم السياسية ، د. صلاح الدين فوزى صـ ١٥٦، ١٥٧ .

والنتيجة : التى ينتهى إليها الباحث من هذا العرض هى أن كل النظريات التى أريد الاستناد إليها لتقييد السلطة بالقانون لا تعلو على النقد .

والسبب فى ذلك يرجع فى نظرى إلى أن هذه النظريات - باستثناء نظرية القانون الطبيعى التى استبعدت منذ البداية - إنما أرادت أن تقيد السلطة بالقانون مع أن القانون من صنع السلطة ، فكيف تتقيد به وهى تستطيع تعديله أو إلغاءه فى أى وقت ! إن حل المشكلة فى نظرى لا يتأتى إلا بإيجاد مصدر للقانون يكون بمنأى عن سلطان الحاكم إذ لا يمكن إخضاع السلطة للقانون طالما كان هذا القانون من صنعها . إن الشرط الأساسى لإخضاع السلطة للقانون فى نظرى هو أن يكون للقانون مصدر مستقل عن السلطة وسابق على وجودها وبمعزل عن إرادتها ، وهذه هى وجهة النظر الإسلامية وسيتضح هذا جليا عند المقارنة .



المبحث الثالث

مقاومة السلطة التنفيذية الجائرة فى النظام الليبرالي

أيا كانت الضمانات التى تعمل على تقييد السلطة ، فإنها قد تعجز عن مواجهة تعسف السلطة واعتدائها على حريات الأفراد .

وحين تتهاوى القيم ، وتندثر المبادئ ، وتسرى فى أوصال المجتمع الشرور والمفاسد ، وحين يطوع الحق وفق الهوى بحيث يصاغ الظلم عدلا ، كان لابد لنسيج المجتمع أن يفقد تماسكه ولعقده أن ينفرط ، ومن ثم تطفو فى هذا المناخ قوى التغيير .

وعندما تقوم النظم الفاسدة وتتسبب فى فقر العامة وإذلالها ، وعندما تتركهم يرسفون فى الأغلال التى لا تطاق ، وعندما تجعل معيشتهم جحيما لا يطاق ، عندئذ يكون انفجار المظلوم المضطهد ضد ظالمة المتعسف . وقد تعددت فى النظام الليبرالى صور وأشكال الخروج على السلطة كما سيتضح خلال المطالب التالية :

المطلب الأول : الثورة فى النظام الليبرالى

يعرف هارولد لاسكى الثورة بأنها : " محاولة لاستخدام القوة ضد الدولة التى تستند فى سلطتها إلى القانون لتفرض تغييرا فيما يعتقد الثائرون أنه أهداف الدولة القائمة "(١) .

ويعرفها الدكتور عصمت سيف الدولة على نحو يبرز فيه دور الإرادة الشعبية ، إذ يقول : " هى تغيير النظام فى المجتمع على وجه يحقق إرادة الشعب أو أغلبه ،

(١) الدولة فى النظرية والتطبيق ، هارولد لاسكى ، ترجمة أحمد غانم صـ ١١٧ ط / دار الطليعة ، بيروت ، ط (٢) ١٩٦٣م .

من غير الطريق الذى يرسمه النظام القانونى السائد فيه "[١] .

وتعرف الثورة أيضا بأنها " التغيير الجذرى للواقع الإنسانى بناء على عمل إنسانى يسنده التصميم "[٢] .

وأما هدف الثورة فقد يكون هدفا سياسيا وقد يكون هدفا اجتماعيا ، أما الهدف السياسى فيتمثل فى الرغبة فى تغيير البناء السياسى أى تغيير القوى السياسية من الفئة الحاكمة القائمة بقوى سياسية أخرى . أما البناء الاقتصادى والاجتماعى فلا يمثل هدف الثورة السياسية .

أما الثورة الاجتماعية فهى التى تستهدف فى الأساس والجوهر تعديلات جذرية فى البناء الاجتماعى والاقتصادى للدولة والنظام وفق النظرة الجديدة للجماعة ، ومثل هذه الثورات تلغى من قاموس عملها فكرة المصالحة وتؤمن بفكرة العمل المباشر لتحقيق برامج وسياسيات اجتماعية واقتصادية تؤمن بها وقامت من أجل تحقيقها .

وتعتبر الثورة السياسية مقدمة لتحقيق الثورة الاجتماعية ، غير أنه لا يلزم من وجود الأولى تحقق الأخرى ولكن الثورة الاجتماعية لابد أن تقوم عقب ثورة سياسية .

" وحتى يتأتى للثورة الاجتماعية أن تحدث آثارها فى التغيير ، لابد من القيام بعملين : العمل الأول : وهو الهدم ، إذ يتحتم عليها قبل كل شئ تقويض المجتمع الفاسد . والعمل الثانى وهو البناء ، إذ يتعين أن تنجح الثورة فى تحقيق الأهداف التى قامت من أجلها بإعادة صياغة العلاقات الاجتماعية بما يحقق الرفاهية والعدالة الاجتماعية للجميع "[٣] .

---

(١) الطريق الى الديمقراطية ، د. عصمت سيف الدولة ،صـ ١٤٣ ط / دار الطليعة ، بيروت ط (١) ١٩٧٠م .

(٢) المنهجية والسياسية ، د. ملحم قربان صـ ٣٤٧، ط / دار الطليعة ، بيروت ط(٢) ١٩٦٩م .

(٣) ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ بين ثورات العالم ، د. سليمان الطماوى ، صـ ٢٠ د / دار الفكر العربى ، ط (١) ١٩٦٥م .

تبريرات القيام بالثورة فى النظام الليبرالى :

تأسيسًا على ما تقدم فالثورة وإن كانت وسيلة غير طبيعية فى تغيير نظام الحكم إلا أنها فى نظر الليبراليين تعد أداة شرعية لإسناد السلطة لقوى الحكم الجديدة " فالثورة الناجحة تكون مشروعة فى نظرهم مهما كانت أسبابها ومهما كانت المبادئ التى تدعو إليها ، وذلك على أساس أنها تعبير عن إرادة الشعب ورغباته "(١) .

ويبررون ذلك على النحو التالى :

١- أن الثورة ضد حكومة مستبدة تشبه تلك الأعذار التى تبيح الجريمة فى قانون العقوبات وتعرف بأسباب الإباحة ، فتكون سببا مانعا من العقاب ، بمعنى أنها تعد حقا للشعب وضرورة يستخدمها فى الدفاع عن نفسه ضد إساءة الحكومة واستبدادها بالسلطة ، إلا أن هذا الحق لا يمكن اللجوء إليه إلا إذا تعذرت الوسائل الإصلاحية فى إرجاع السلطة إلى الإطار المرسوم لها ، وإن كان البعض لا يرى اتباع هذه الوسائل الإصلاحية لعدم جدواها أو نفعها .

٢- أن الثورة فى رأى البعض الآخر ما هى إلا وسيلة من وسائل مزاولة حق الرقابة الذى يجب الاعتراف به للمحكومين قبل الحكام ، ما دامت الثورة تستهدف ضمان تطبيق القانون فى فكرته القديمة أو المتغيرة ، ويقولون بأن منع الشعب من حقه فى الثورة يعنى تبرير مشروعية الاستبداد من الناحية النظرية ، أو على الأقل تثبيت دعائمه من الناحية العملية .

٣- أما البعض الآخر فيرى أن الثورة ما هى إلا نتيجة لعدم خضوع الحكام للقانون ، فكل إجراء يتخذه الحكام مخالفا للقانون يخول للمحكومين سلطة قلب الحكومة بالإكراه ،وهم إذ يحاولون ذلك ، فإنما يستهدفون إعادة سيادة القانون .

---

(١) النظام الدستورى فى الإسلام مقارنا بالنظم العصرية ،د. مصطفى وصفى ، صـ١٥٤، ط / مكتبة وهبة ط (٢) ١٩٩٤م .

٤- وهناك آخرون يرون أن الشعب هو صاحب الحق الأصيل فى مباشرة مهام الحكم ، وهو فى ظل الديقراطية غير المباشرة ينيب عنه من يمثله فى ممارسة مظاهر هذه السلطة ، ومن ثم فإن الهيئة الحاكمة تمارس سلطاتها باسم ولحساب الشعب ، لا باسمها أو حسابها هى ، وعلى ذلك فإن تجاوزت وانحرفت هذه السلطة الحاكمة عن حدود الوكالة والإنابة كان للشعب باعتباره صاحب الحق الأصيل فى مباشرة السلطة أن ينزع أو يسترد سلطته ممن أساء استخدامها ليضعها فى يد سلطة حريصة على أداء أصل المهمة والوظيفة المرسومة لها .

٥- ويربط البعض حق الثورة ، بمدى حركية العدالة والتقدم فى المجتمع ، بمعنى أن للثورة جانبها القانونى . فعندما يقف النظام الاجتماعى ، ومن ثم النظام القانونى عن أن يكفل للجماعة ما تصبو إليه من عدالة وتقدم ، وعندما تصل العقيدة القانونية القائمة رسميا - للقانون القائم النافذ - إلى درجة يمكن أن يقال عنها أنها أصبحت غير صالحة وذلك لأنها استنفذت أغراضها ، وعندما يتولد فى أذهان ووجدان الجماعة أو طائفة عريضة منها فكر جديد يمثل قاعدة قانونية جديدة ويعملون على إظهارها إلى حيز التطبيق ، فإن السبيل ينفتح أمام الثورة ، أى أمام قوى الحركة التى تحاول أن تلبى وبسرعة - بعيدا عن قوى الثبات وبعيدا عن جمود السلطة - مطلبى العدالة والتقدم فى تصورها الجديد ، حينئذ لا تقتصر الثورة على أن تمثل واقعة مادية تقوم على القوة ، بل تمثل أيضا فكرة قانونية جديدة تعتبر الأساس الذى يقوم عليه شرعية نظامها الجديد وصلاحيته للتطبيق(١) .

وتأسيسا على ذلك يمكن أن يقال أن ثمة ثورة قائمة منذ اللحظة التى تقبض فيها السلطة القائمة على قانون غير صالح لا يصادف استجابة فى ضمير الجماعة ،

---

(١) راجع : مساهمة فى دراسة النظرية العامة للحريات الفردية ، د. نعيم عطية صـ ٢٦٧ رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة ١٩٦٣ م .

وعدم استجابتها لإحلال فكرة القانون الجديد الصالح ، محاولة أن تستبقى - كقوى ثبات محافظة - ما هو قائم على ما هو عليه متجاهلة الضمير الجماعى الذى ينزع إلى التقدم والتطور ، مما يسمح لقوى التقدم بالقيام بالثورة كحق مشروع لاستبدال السلطة وتغيير النظام .

المطلب الثانى : مقاومة الطغيان فى النظام الليبرالى

يطلق البعض وصف الثورة على بعض صور مقاومة الطغيان ، فيجعلون منهما مفهومين مترادفين ، والحقيقة أن بينهما فرقًا ، أوضحه بعد الوقوف على حقيقة مقاومة الطغيان أو مقاومة الظلم .

فمقاومة الطغيان لا يعدو أن يكون أكثر من بثرات حمى تطفح على سطح الجسد السياسى لا يلبث أن يعود طبيعيا بزوالها ، وهو ما يعنى أن المقاومة تنتهى بعودة الحكام لقيود وحدود الممارسة المحددة لهم ، أما نظام الحكم فلا اعتراض عليه .

ومعنى ذلك أن مقاومة الطغيان ليس الهدف منه القضاء على النظام ، ولا على إسقاط السلطة ، وإنما هو بالدرجة الأولى يستهدف ضمان سيادة الدستور والقانون وتوكيد نفاذهما فى مواجهة الحكام وذلك على خلاف ما تستهدفه الثورة . ومؤدى ذلك أن المقاومة تستمد شرعيتها من النظام نفسه ، لأنها وسيلة من وسائل تدعيمه وتطهيره أولا بأول من كل ما يشوبه لحساب الحكام دون المحكومين فيجعله جائرا بعد أن كان نظاما عادلا يرجى من ورائه الخير للمجموع .

*** درجات المقاومة :**

ومقاومة طغيان الحكام له أشكاله ودرجاته بحسب الحالة التى تكون عليها السلطة وبالقدر الذى وصل إليه النظام ، لذلك قد تكون المقاومة دفاعية وقد تكون هجومية .

فالمقاومة الدفاعية " إما أن تكون سلبية تنحصر فى عدم طاعة القوانين وإما أن تكون إيجابية تنحصر فى مقابلة القوة بالقوة ، لأن عدوان الطاغية واستبداده يبرر

هذا الشكل من المقاومة "[١] فالمواطن فى هذه الحالة لا يقاوم السلطة ، ولا يقاوم الحق ، ولكن يقاوم العنف ويواجهه.

أما المقاومة الهجومية فهى أشد أنواع المقاومة ، ذلك أنها تبدأ بتحرك شعبى لإسقاط الحكام " وقد تسمى هذه الحركة انقلابا إذا اقتصرت على تغيير الحكام ، وقد تتحول إلى ثورة من بعد ذلك ، هذا إذا نجحت ، أما إذا فشلت فهى التى تسمى عصيانا أو تمردا ، وهنالك فرق بين التمرد والعصيان ، إذ أن التمرد يعنى رفض الخضوع وتأدية الطاعة ، بينما العصيان يعتمد العنف ، وينزع إلى التدمير وإحداث الانقلابات "[٢] وهذا الشكل من المقاومة لا يكون إلا إذا كانت نزعة سلطة الحكم القائمة ضارة بالصالح العام ولا يرجى من ورائها خير ، أو أن يكون مجرد وجودها فيه إهدار للقيم التى يقوم عليها النظام ، أو ثبت بشكل قاطع عدم قدرتها على مباشرة السلطة والمحافظة على كيان الجماعة .

ويرى هارولد لاسكى أن السلطة ينبغى ألا تفرض على المواطن فردًا كان أو جماعة قيود للتعبير عن أفكاره ، فهو يقول : " ليس من حق الحكومة أن تفرض أن الشغب وشيك الوقوع ، فيجب أن تقدم الدليل على ذلك إلى سلطة مستقلة . وهذا الدليل يجب أن يثبت أن الأقوال التى تعتبرها الحكومة خارجة ، كانت فى الوقت والظروف التى قيلت فيها ، محسوبة ومدبرة . لخلق ثلمة فى السلام ، كما أن منعها يجب ألا يكون منعا تحريميا باتا . فهى يجب أن لا تمنع اجتماعا قبل انعقاده ، على أساس أن الخطيب يحتمل أن يعظ هناك بالفتنة ، فلا يجب أن تحاول الإدانة بالفتنة ، بدعوى أن هذه الأقوال ربما تسببت فى مناسبة أخرى فى إثارة تهديد للسلام "[٣] .

---

(١) الفكر الثورى ، د. محمد طه بدوى صـ ٢٧ ط / المكتب المصرى الحديث بالاسكندرية ١٩٦٥م .

(٢) حروب العصيان والثورة من فجر التاريخ إلى اليوم ، غبريال بونة ، ط / دار المكشوف ، بيروت ، ط (١) ١٩٦٠م .

(٣) الحرية فى الدولة الحديثة ، هارولد لاسكى ، ترجمة أحمد رضوان صـ ١٠٢، ط/ دار الطليعة بيروت ط (١) ١٩٦٦ م .

وبعد هذا السرد يمكن تلخيص أوجه الخلاف بين الثورة ومقاومة الطغيان فيما يلى :

١- مقاومة الطغيان حركة محدودة تقوم بها فئة معينة ضد الحكومة فى شكل اضطراب أو عصيان ، أما الثورة فهى حركة تغيير شاملة .

٢- مقاومة الطغيان حركة سلبية محافظة ، تتمثل فى إيقاع جزاء سياسى على الحكام لاغتصابهم الدستور أو خروجهم عليه . أما الثورة فهى حركة إيجابية إنشائية تقدمية ، تهدف إلى تغيير الدستور والنظام العام للمجتمع

٣- تظهر مقاومة الطغيان بعد ظهور تجاوز الحكام للدستور وارتكابهم المخالفات ، وتأخذ حجمها الطبيعى بعد إسقاط النظام .

٤- ترتبط مقاومة الطغيان بالفكر الليبرالى الحر ، وترتبط الثورة بشكل عام بالمفهوم الماركسى الاشتراكى(١) .

المطلب الثالث : الانقلاب فى النظام الليبرالى

يعرف الانقلاب بأنه : " حركة سياسية تعتمد على القوة المادية للوصول إلى سلطة الحكم ، بغير الطرق الدستورية المقررة "(٢) .

ويكون بقيام فئة قليلة من أفراد الشعب تدعمها القوة المسلحة أو التنظيمات الإرهابية بالاستيلاء على السلطة ، والغالب فى هذه الفئة التى تقوم بالانقلاب أن تكون على قدر من المسئولية ، حتى تضمن نجاحها . يقول ميكافيللى : " إن وقائع التاريخ تثبت أن القائمين بالمؤامرات يمتون دائما إلى الرجال البارزين وذوى المكانة والحظوة عند الأمير ، لأن الناس الآخرين لا يستطيعون تدبير المؤمرات إلا إذا كانوا من المجانين حقًّا وذلك لأن من لا سلطان لهم ولا تمارس مع

(١) راجع : ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، د. عبد الحميد حشيش صـ ١٩ ، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٦م .
(٢) ثورة ٢٣ يوليو ، د. طعيمة الجرف صـ . ٤٩

الأمير ، يخلون من كل أمل فى تنفيذ أية مؤامرة تنفيذا ناجحا "[١] .

هذا وتسهم الحركات الشعبية فى العملية الانقلابية بقدر ، وذلك فى صورة إضراب عام ، مع ما يرافق ذلك من إحداث بلبلة وتشويش يربكان الأجهزة المسئولة ، وإذا اتسعت القاعدة كان الاضطراب هنا نذير ثورة شعبية .

والذى يحرك الانقلابات فى العادة ، هو تلك الكراهية التى يكون مبعثها تصرفات المسئولين ، إضافة إلى ما يحققه الاستشعار بالحرية من دوافع تزج بتلك الفئة المتحررة من أجل التخلص من الطغيان ، سواء أكان هذا الطغيان ناجمًا عن حاكم أصيل أم محتل دخيل .

أما عن الفرق بين الثورة والانقلاب ، فهناك معياران للتمييز بينهما :

المعيار الأول : ويأخذ بعين الاعتبار مصدر القوة فى الحركة السياسية فالانقلاب حركة محدودة ويكون الجيش أداتها الرئيسة . أما الثورة فهى حركة شعبية تعتمد على الغالبية الشعبية ، ووفقا لهذا المعيار تختلط الثورة بالانقلاب من الناحية الفعلية . فالانقلاب لا يكتب له النجاح إلا إذا تأيد بالقاعدة الشعبية كما أن الثورة يدشنها فى البداية فئة واعية من الشعب .

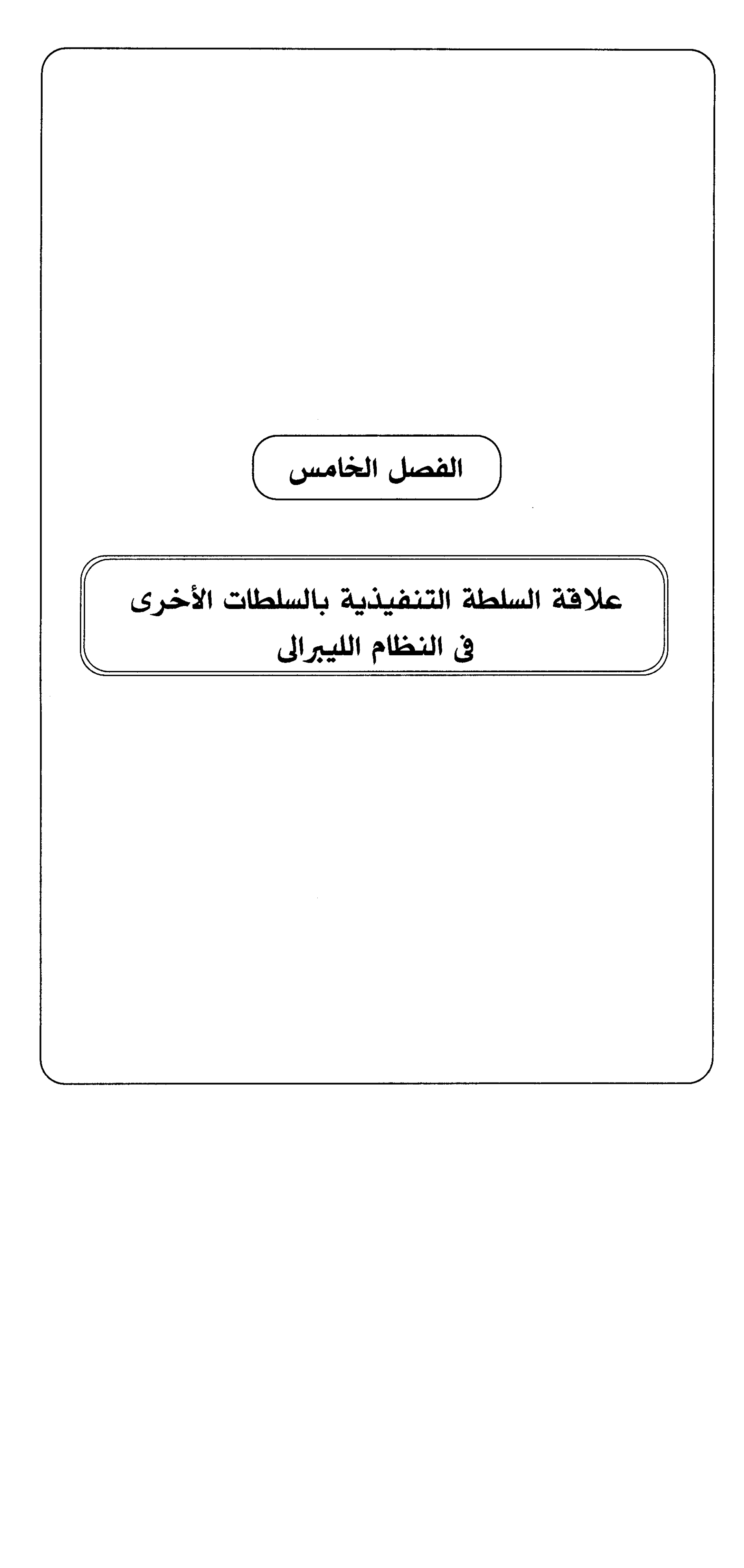
والمعيار الثانى : يأخذ بعين الاعتبار هدف هذه الحركة ، ففى الانقلاب يكون الهدف نقل السلطة من أصحابها " وهو قد يكون تقدميًا أو رجعيًا ، فهو رجعى إذا كان يهدف إلى المحافظة على البنى والنظم الاجتماعية التقليدية ويعمل على عرقلة التطور . أما الانقلاب التقدمى فهو الذى يعمل على التعجيل بظهور البنى والنظم الجديدة "[٢] .

أما الثورة فهى عملية اجتماعية تقدمية ، ذات أسباب عميقة فى حياة المجتمع ، وهى تستهدف إجراء تغييرات جذرية فى الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

---

(١) مطارحات ميكافيللى ، لميكا فيلى ، ترجمة خيرى حماد ،صـ ٦٠٣، ط/ المكتب التجارى ، بيروت ط(١) ١٩٦٢ .

(٢) مبادئ القانون الدستورى والنظم السياسية د. كمال الغالى صـ ١٢٨ مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٥م .



الفصل الخامس

علاقة السلطة التنفيذية بالسلطات الأخرى في النظام الليبرالى

تمهيد : الفصل بين السلطات فى النظام الليبرالى

يعتبر مبدأ الفصل بين السلطات إحدى الركائز الأساسية التى يقوم عليها النظام الليبرالى ، ويعنى هذا المبدأ ببساطة : ضرورة توزيع وظائف الدولة الثلاث على هيئات ثلاث تتولى كل منها وظيفتها بشكل مستقل عن السلطتين الأخريين ، وذلك لأن تجميع السلطة فى قبضة واحدة من شأنه أن يودى بالحرية ، لأن " السلطة المطلقة مفسدة مطلقة "(١) بل إن الفضيلة نفسها فى حاجة إلى حدود .

كما يعنى المبدأ أيضا أن تراقب كل سلطة من هذه السلطات السلطتين الأخريين فى أدائها لوظيفتها المسندة إليها طبقا للدستور ، بمعنى ألا تستقل كل سلطة بمباشرة اختصاصها عن الأخرى ، فالفصل المطلق بين السلطات يتعارض ومفهوم المبدأ وقد يؤدى إلى عكس مقصودة(٢) .

ولا يذكر مبدأ الفصل بين السلطات إلا مقترنا باسم الفقيه الفرنسى المعروف البارون دى مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) حيث قام بصياغة هذا المبدأ فى كتابه المشهور " روح القوانين " الذى ظهر عام ١٧٤٨م ونظرية مونتسكيو فى فصل السلطات ، ليست سوى مرحلة من تطور فكرى طويل ، حيث قام هذا الفيلسوف بدراسة أفكار من سبقوه حول هذا المبدأ ، مستفيدا من إقامته بانجلترا لمدة عامين ومتأثرا بالنظم الإنجليزية المعمول بها حينذاك ، إلا أنه تعدى حدود هذه النظم ولم يتأثر بالواقع العملى للحكومات السائدة فى عصره ، ووضع نظرية عامة مثالية مقرونة باسمه ، ولا تزال الأفكار التى طرحها تمثل حجر الزاوية فى دراسات النظم السياسية بل يمكن القول إنها تعد أساسا لكل حكومة منظمة وعنوانا لكل دولة مثالية بغض

---

(١) السلطات الثلاثة للطماوى صـ ٤٥٢ .

(٢) انظر : النظم السياسية ، د . ثروت بدوى صـ ٢٧٩ .

النظر عن الزمان أو المكان الذى توجد فيه هذه الحكومة أو تلك الدولة ، ولذلك كان من حقه فى الفكر السياسى أن تنسب إليه هذه النظرية وترتبط باسمه[١] .

وقد رأى مونتسكيو أنه لا يكفى لإعمال المبدأ أن يكون هناك فصل بين السلطات أو أن يعهد ببعض من الاختصاصات إلى كل منها تباشره استقلالا عن الأخرى ، وإنما يجب بالإضافة إلى ذلك أن تكون علاقاتها متكافئة أى أن يكون لكل سلطة من السلطات الثلاث ثقل ووزن تستطيع من خلاله أن تقاوم السلطات الأخرى[٢] .

وقد كان لأفكار مونتسكيو أثر كبير حيث تداولها المفكرون ونادى بها الفقهاء ، إلا أن خلافا قد نشأ حول حقيقة مفهوم ومدلول المبدأ ، فالبعض فهمه على أنه يعنى الفصل المطلق للسلطات ، والبعض الآخر فسره على أنه فصل نسبى مرن .

ولكن تفسير المبدأ على النحو الذى ذهب إليه أصحاب الاتجاه الأول من الفصل المطلق للسلطات من شأنه أن يؤدى بالضرورة إلى فصل جامد بين السلطات وإلى وضع حواجز صماء بينها ، ذلك أنه إذا كانت كل سلطة سياسية ستجد أن أسباب وجودها هى الوظيفة التى تمارسها فإنها ستنغلق على نفسها لمجرد أداء هذه الوظيفة وتمنع نفسها من التدخل أو الاعتداء على السلطة المجاروة لها . كما أنه يرد على هذا الرأى أن الفصل المطلق بين السلطات يستحيل تطبيقه فى الواقع العلمى ، فالسلطات داخل نفس الدولة تحتاج دائما إلى التعاون وإلى إقامة العلاقات المتبادلة فيما بينها فى أحوال كثيرة . وأيضا " فإن تطبيق المبدأ على هذا النحو لا يؤدى إلى تحقيق الغاية الأساسية منه وهو الحد من استعمال السلطة وحماية الحرية والحقوق الفردية ، فهذه الغاية المنشودة لا تتحقق

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول الأصول التاريخية لمبدأ الفصل بين السلطات راجع :التطور التاريخى لمبدأ الفصل بين السلطات ، د. علاء الدين موسى ، دار لنهضة العربية .

(٢) انظر : النظم السياسية – أسس التنظيم السياسى ، د. إبراهيم محمد على ص٤٠٨ .

على الوجه الأكمل فى نظام يقوم على الفصل المطلق لما يؤدى إليه من أن تكون كل سلطة منعزلة عن السلطات الأخرى وتمارس اختصاصاتها بطريقة استقلالية قد تمكنها من إساءة استعمالها "(١) .

لذلك رجح الفقه الاتجاه الآخر والذى فهم المبدأ على وجه مختلف ، وهو أنه يعنى الفصل المرن بين السلطات ، أى فصلا مع التعاون بينها وبين بعض وتبادل المراقبة فيما بينها ، فلا بد من قيام صلات بين السلطات ما دامت هذه السلطات ليست سوى تروس فى آلة واحدة وهى الدولة .

ولكن أيا كانت الطريقة التى أخذ بها لتفسير المبدأ ، فإن المبدأ تعرض من أساسه لبعض الانتقادات ، تتمثل فى الآتى : -

١- تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات يقضى على فكرة المسئولية حيث يشجع كل هيئة على التهرب منها وإلقائها على عاتق الهيئات الأخرى وبالتالى يصبح من الصعب معرفة المسئول الحقيقى فى الدولة وتحديد مسئوليته .

٢- مبدأ الفصل بين السلطات مبدأ نظرى بحت ، لأنه يستحيل فى العمل تحقيق الفصل بين هيئات ترتبط ببعضها البعض ارتباطًا وثيقًا .

٣- إذا كان مبدأ الفصل بين السلطات يستهدف أن تكون كل سلطة على قدم المساواة مع السلطتين الأخريين فإن الملاحظ عملا وفى جميع الدول أنه لا بد أن تطغى إحدى السلطات على باقيها .

٤- النظم التى حاولت الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات واجهت صعوبات عملية أدت إلى انهيار النظام فى بعض الأحيان .

---

(١) الأيديولوجيات وأثرها فى الأنظمة السياسية المعاصرة ، القسم الأول ، الأيديولوجية التحررية ، د. رمزى طه الشاعر، صـ ٨٤، مطبعة جامعة عين شمس ١٩٨٨م .

٥- هاجم المبدأ بعض الفقهاء الفرنسيين حيث يرونه قد قام لاعتبارات تاريخية فقط كان القصد منها انتزاع السلطة التشريعية من يد الملوك للحد من سلطانهم المطلق ، وقد تحقق المقصود من المبدأ وبالتالى أصبح عديم الفائدة حاليا[١] .

وفى الواقع فإن الاعتراضات السابقة لا تتفق مع الحقيقة ، فمهما كانت الاعتبارات التاريخية التى أدت إلى قيام مبدأ الفصل بين السلطات ، فإن الأسس التى قام عليها المبدأ لا يزال مسلما بها إلى الآن فى مجال السلطة السياسية ، فالطبيعة البشرية تحدو بكل من يعطى سلطة عامة أن يسئ استعمالها ، كما أن تجميع السلطات وتركيزها فى يد واحدة تؤدى حتما إلى الاستبداد .

وحقيقة الأمر فإن كل هذه الانتقادات التى وجهت إلى المبدأ نتجت عن الفهم الخاطئ له - أى الفصل المطلق بين السلطات - ولو كان ذلك كذلك لكانت هذه الانتقادات تنطوى على قدر كبير من الصحة ، بيد أن مضمون المبدأ كما دعا إليه مونتسكيو ، أن تكون هذه السلطات متساوية ومستقلة عن بعضها البعض مع قيام نوع من التعاون والرقابة بينها بالقدر اللازم لكى تدافع عن استقلالها وتوقف الأخرى عند حدها .

ولكن بالرغم من كل الاعتراضات التى وجهت إلى مبدأ الفصل بين السلطات فمن المؤكد أن المبدأ قد غدا تيارا جارفا ونشيدا عالميا واعتبره الجميع أحد الأركان الرئيسة لقيام الحكم الديمقراطى الليبرالى .



(١) فى هذه الانتقادات والرد عليها راجع : الفصل بين السلطات وتطور العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، د. أحمد حافظ عطية نجم ، صـ٩١، مجلة العلوم الإدارية ، العدد الأول ، يونيو ١٩٨١ م .

المبحث الأول
علاقة السلطة التنفيذية بالسلطة التشريعية في النظام الليبرالي

السلطة التشريعية فى النظم المعاصرة هى الهيئة المختارة من أفراد الأمة والمختصة بوضع القوانين ومراقبة السلطة التنفيذية .

وأهم وظائف السلطة التشريعية تتمثل فى :

١- سن القوانين التى تحتاج إليها الدولة فى مختلف جوانب الحياة من أجل تنظيم التصرفات والعلاقات المختلفة .

٢- مراقبة أموال الدولة ، من حيث الموارد وطرق الكسب وفرض الضرائب ، ومن حيث الصرف والإنفاق فى الوجوه المختلفة ، وهو ما يعرف بمناقشة الموازنة العامة للدولة .

٣- الإشراف على اختيار الحكومة وأعضائها ، وهو ما يسمى بمبدأ (الثقة) وهو بمعنى إعطاء الشرعية للحكومة من أجل ممارسة مهامها .

مراقبة السلطة التنفيذية ، ومدى تنفيذها واحترامها للقوانين والأحكام(١) . وستتضح معالم السلطة التشريعية بصورة أكبر من خلال المطالب التالية :

المطلب الأول : العلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية فى النظام المجلسى

يقوم نظام حكومة الجمعية أو النظام المجلسى - كما بينت سابقا - على أساس أن البرلمان يجمع بين السلطتين إلا أنه يحتفظ لنفسه بمهمة سن القوانين ، تاركا وظيفة التنفيذ إلى لجنة خاصة تباشرها باسمه وتحت رقابته وإشرافه . أى أن السلطة التنفيذية تكون خاضعة وتابعة للبرلمان وغير مستقلة أو متميزة عنه . " وما دام أن

---

(١) راجع مدى التوازن بين السلطات " د. ماهر جبر نصر صـ ٨٥ : ٨٩ ط / دار النهضة العربية ٢٠٠٢م .

أفراد اللجنة التى تباشر وظيفة التنفيذ تابعين للبرلمان ، فإن استمرارهم فى مباشرة هذه الوظيفة أو عدم استمرارهم فيها يكون رهينا بإرادة البرلمان ، ولا يسمح لأعضاء اللجنة التنفيذية أن يستقيلوا لأنهم مجرد وسائل لتنفيذ مشيئة البرلمان "(١) .

ويطلق على هذا النظام نظام تركيز السلطات . ومن الطبيعى أن يثار التساؤل حول مدى أخذ هذا النظام بمبدأ الفصل بين السلطات؟ والإجابة تتلخص فى التفرقة بين ناحيتين : الوظيفية والشكلية .

فمن الناحية الوظيفية ، فإن هذا النظام يقوم على أساس اندماج السلطات ما دام أن البرلمان يجمع بين وظيفتى التشريع والتنفيذ .

ومن الناحية الشكلية ، أى من حيث الهيئة التى تتولى الوظيفة ذاتها ، فإن هذا النظام يحقق مبدأ الفصل بين السلطات ما دامت توجد هيئتين تباشر كل منهما وظيفة محددة بذاتها .

وعلى ذلك فإن البرلمان هو أعلى سلطة فى الدولة ، فكل الهيئات تحتل مكانة أدنى منه ، وليس لها أى رقابة على أعماله ولا تملك أى جهة حق حل البرلمان . والنتيجة الطبيعية لذلك أن القوانين التى يصدرها البرلمان لا تخضع للرقابة على دستورية القوانين ، باعتبارها تعبيرا عن الإرادة العامة للشعب الذى يمثله البرلمان والتى لا يمكن أن تخطئ .

" وإذا كانت السلطة التنفيذية لا تملك حق حل البرلمان فى ظل النظام المجلسى فإن الوزراء لهم حق حضور جلسات البرلمان والتقدم بمشرعات القوانين والميزانية ، لكنها لا تملك حق دعوة البرلمان للانعقاد أو فض دورته وليس لها حق التصديق أو الاعتراض على القوانين التى يصدرها "(٢) .

---

(١) النظم السياسية فى العالم المعاصر ، د. سعاد الشرقاوى صـ١٤٢ .

(٢) الوجيز فى النظم السياسية ، د. محمد مرغنى صـ١١٥ .

ويذكر بعض الفقه أن " نظام حكومة الجمعية النيابية هو إسراف لا مبرر له ؛ لأنه يضع كل شئون الدولة فى يد واحدة ، ويحقق بذلك اندماج السلطات (وتركيزها) إلى أقصى حد ، ولذا فإنه نظام غير مرغوب فيه ومصيره إلى الزوال "(١) .

والجدير بالذكر أن سويسرا هى الدولة النموذج لنظام حكومة الجمعية النيابية وهى الدولة الوحيدة التى تطبق الآن هذا النظام بصورة دائمة ولا يكاد يكون هذا النظام معروفا الآن خارجها على الأقل فى دول الديمقراطية الغربية .

المطلب الثانى : العلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية فى النظام البرلمانى

إذا كان النظام المجلسى أو حكومة الجمعية قد قام على أساس الدمج بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، فإن النظام البرلمانى على العكس من ذلك قام على مبدأ الفصل بين السلطات ، ولكن هذا الفصل ليس تاما أو مطلقا ولكنه فصل مرن يسوده التعاون بين السلطات وخاصة السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية وكذلك الرقابة المتبادلة بينهما .

ويتحقق هذا الهدف بتقرير مظاهر خاصة تباشرها كل سلطة فى ميدان اختصاص السلطة الأخرى تعاونا ورقابة على التفصيل الآتى :

أولا : مظاهر التعاون بين السلطتين التنفيذية والتشريعية :

تتمثل مظاهر التعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية فى النظام البرلمانى فى اشتراكهما معا فى ممارسة كثير من الوظائف الأساسية فى الدولة .

" فوظيفة التشريع مثلا والتى تدخل أصلا فى اختصاص السلطة التشريعية فإن السلطة التنفيذية تساهم فيها عن طريق اقتراح القوانين أو مناقشتها وإصدارها

(١) مقدمة فى أصول النظم الاجتماعية والسياسية ، د. أحمد عبد القادر الجمال ، صـ ٣٢٢، مكتبة النهضة المصرية ، ط (١) ١٩٥٧م .

ونشرها ، هذا فضلا عن اختصاصها فى إصدار القرارات التنظيمية أيًا كانت نوعها "[١] .

بالإضافة إلى ذلك فإن كثيرا من الدساتير تعطى الحق لرئيس الدولة فى تعيين عدد من أعضاء البرلمان وذلك لتمثيل بعض الاتجاهات والطوائف التى لم تتمكن من الوصول إلى البرلمان عن طريق الانتخاب .

* أما جانب السلطة التشريعية فيتبدى فى مساهمة البرلمان فى الوظيفة التنفيذية عن طريق اصدار قرارات فردية فى بعض الحالات تدخل فى اختصاص السلطة التنفيذية[٢] .

وأيضا تتجلى مظاهر اشتراك السلطة التشريعية فى أعمال السلطة التنفيذية فى المعاهدات والتى هى من اختصاصات رئيس الدولة من ناحية مناقشتها والتوقيع والتصديق عليها " إلا أن هناك بعض المعاهدات الدولية والمهمة التى يشترط الدستور موافقة البرلمان المسبقة عليها قبل قيام رئيس الدولة بالتصديق عليها "[٣] .

وأيضا قيام أعضاء البرلمان بمناقشة ميزانية الدولة واعتمادها وإقرار الحساب الختامى والموافقة على القروض التى تعقدها الحكومة . . . . إلخ .

ويعزز التعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية القاعدة التى تنفرد بها النظم البرلمانية والمتعلقة بإمكانية الجمع بين عضوية البرلمان والوزارة حيث يتمكن الوزراء باعتبارهم أعضاء فى البرلمان من حضور الجلسات والاشتراك فى المناقشات

---

(١) النظم السياسية ،د. فؤاد العطار صـ٤٢٥ . ولمزيد من التفاصيل راجع : الاختصاص التشريعى لرئيس الدولة فى النظام البرلمانى ، د. أحمد سلامة ، دار النهضة العربية ٢٠٠٣م .

(٢) انظر : النظم السياسية ،د. فؤاد العطار صـ٤٢٥ .

(٣) رئيس الدولة فى النظام الديمقراطى ، د. أنور الأهوانى صـ٣٣٧ رسالة دكتوراه جامعة القاهرة ١٩٤٥م .

الخاصة بمشروعات القوانين وغيرها ، وأيضا تسمح لهم بالدفاع عن سياسة الحكومة وتوجيه البرلمان نحو هذه السياسة .

ثانيا : الرقابة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية :

بالرغم من اعتراف النظام البرلمانى بمبدأ الفصل بين السلطات إلا أنه يعمل بين السلطتين التنفيذية والتشريعية نوعا من التوازن ، حيث يعطى لكل سلطة حق التدخل فى أعمال الأخرى عن طريق وسائل متساوية تستهدف تحقيق التوازن بينهما .

(أ) مظاهر الرقابة التى تباشرها السلطة التنفيذية :

من مظاهر الرقابة التى تباشرها السلطة التنفيذية دعوة البرلمان للانعقاد ، وفض أو تأجيل الدورة البرلمانية وجواز الجمع بين عضوية البرلمان والوزارة مما يتيح للوزراء التأثر فى الغالب الأعم على اتجاهات البرلمان . ومن أخطر الحقوق المقررة للسلطة التنفيذية تجاه السلطة التشريعية حقها فى حل البرلمان عند حدوث خلاف بينهما(١) .

(ب) مظاهر الرقابة التى تباشرها السلطة التشريعية :

تتعد هذه المظاهر وتتدرج من السؤال إلى المسئولية ، ويقصد بالسؤال إعطاء الحق لعضو الهيئة التشريعية فى توجيه أسئلة إلى الوزراء تتعلق بأعمال وزارتهم .

أما المسئولية السياسية فيقصد بها : " حق البرلمان فى سحب الثقة من أحد الوزراء نتيجة أمر يتعلق بإدارة شئون وزارته وهو ما يطلق عليه المسئولية الفردية ، ويترتب عليها تنحية الوزير الذى سحب منه الثقة دون المساس ببقية زملائه أعضاء الوزارة "(٢) .

---

(١) لمزيد من التفصيلات راجع : القيود الواردة على حق رئيس الدولة فى حل المجلس النيابى دراسة مقارنة ، د/ زين فراج ط/ دار النهضة العربية ، صـ١٩٨٧م .

(٢) تزايد دور السلطة التنفيذية ، صـ٧٤ .

كما قد يقوم البرلمان بسحب الثقة من الوزارة بأكملها نتيجة السياسة التى تنتهجها فى إدارة شئون الدولة ، ويترتب على ذلك استقالة الوزارة تطبيقا لمبدأ التضامن الوزارى المقرر فى النظام البرلمانى والذى يؤدى إلى المسئولية الجماعية لمجلس الوزراء ، نظرا لاشتراك الوزراء جميعا فى وضع السياسية العامة للدولة حيث يترتب على ذلك اشتراكهم جميعا فى تحمل المسئولية الناتجة عن هذه السياسة سواء من كان مؤيدا لها أو معارضا إياها ، وتسمى هذه الحالة بالمسئولية التضامنية للوزارة .

ونظرا لخطورة المسئولية السياسية بنوعيها التضامنية والفردية فإنها تحاط عادة ببعض الضمانات التى تكفل حسن استعمالها مثل النص على مواعيد معينة لإثارتها ، أو اتباع إجراءات معينة قبل طرحها ، ويقصد من ذلك تأخير المناقشة إلى أن تهدأ النفوس وتصدر القرارات فى جو هادئ بعد تفكير وتدبر .

وتعتبر المسئولية السياسية حجر الزاوية فى النظام البرلمانى وإحدى دعاماته الأساسية وهى تقابل حق حل البرلمان قبل انتهاء فصله التشريعى المقرر للسلطة التنفيذية .

مما سبق يتضح أن كل سلطة تملك فى مواجهة الأخرى ما يمكنها من رقابتها وذلك أمر ضرورى لإحداث التوازن بين السلطات وهو ما يميز النظام البرلمانى عن بقية الأنظمة النيابية الأخرى .

المطلب الثالث : العلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية فى النظام الرئاسى

يقوم النظام الرئاسى على مبدأ توازن واستقلال الهيئات كل عن الأخرى وذلك على النحو التالى :

أولا : مظاهر استقلال السلطة التنفيذية :

١- استقلال الرئيس بتعيين الوزراء وعزلهم .

٢- لا يجوز مساءلة الوزراء عن أعمالهم أمام البرلمان بتوجيه الأسئلة

والاستجوابات إليهم أو بتقرير مسئوليتهم السياسية أمامه ، حيث تكون هذه المساءلة أمام الرئيس فقط .

٣- انتفاء المسئولية السياسية لرئيس الدولة أمام البرلمان الذى ليس له أى نفوذ عليه ، حيث يستمد نفوذه وسلطانه من الشعب الذى يقوم بانتخابه ، لا من البرلمان الذى ليس له أى دور فى توليه لمنصبه .

٤- استقلال الرئيس بمباشرة الوظيفة التنفيذية : ويعنى ذلك أن البرلمان لا يشارك رئيس الدولة ووزراءه فى مباشرة الوظيفة التنفيذية ، حيث يستقل الرئيس بتعيين وعزل الوزراء وكبار الموظفين ، ويستقل أيضا بوضع السياسة العامة للدولة خاصة السياسة الداخلية كما يقوم بوضع الخطط السنوية اللازمة فى كل المجالات الاجتماعية والاقتصادية ، بالإضافة إلى استقلاله دون البرلمان بمراقبة الأعمال اليومية للجهاز التنفيذى أو لمختلف إدارات الدولة[١] .

ثانيا : مظاهر استقلال السلطة التشريعية :

تتجلى مظاهر استقلال السلطة التشريعية فى الاستقلال فى اختيار أعضاء البرلمان فلا يجوز للسلطة التنفيذية تعيين عدد من الأعضاء بالبرلمان . كما أنه لا يجوز الجمع بين عضوية البرلمان والوزارة وليس للسلطة التنفيذية الحق فى حل المجلس النيابى أو دعوته للانعقاد أو فض أدوار انعقاده ، وليس للرئيس أو لأى من وزرائه الحق فى اقتراح القوانين[٢] .

❁ ❁ ❁

(١) راجع : النظم السياسية والاجتماعية ، د. محمد طه بدوى و د. محمد طلعت غنيمى صـ٣٨١ ط/ دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٨م. و " توازن السلطات ورقابتها " د. محمد عبد الحميد أبو زيد صـ٢٧٢، مطابع النسر الذهبى ٢٠٠٣م.

(٢) انظر : تزايد دور السلطة التنفيذية – صـ٨٦، ٨٧.

المبحث الثانى
علاقة السلطة التنفيذية بالسلطة القضائية فى النظام الليبرالى

السلطة القضائية هى : " السلطة العامة الثالثة وهى التى تختص بتفسير القواعد القانونية وتطبيقها على الوقائع والمنازعات التى تعرض أمامها "[١] .

وقد اختلف منظروا الليبرالية بخصوص وضع هذه السلطة ، حيث ذهب البعض إلى أن السلطة القضائية تعتبر جزءا من السلطة التنفيذية ، وذلك على أساس أنه لا يمكن أن يكون القانون سوى مرحلتين ، مرحلة التشريع ومرحلة التنفيذ ، ومن ثم فلا يتصور وجود سلطة ثالثة ، فعندما يحكم القاضى ، فإن ذلك يدخل ضمن اختصاصات التنفيذ .

وذهب البعض الأخر وعلى رأسهم مونتسكيو أن السلطة القضائية سلطة مستقلة عن السلطتين التنفيذية والتشريعية ، حيث تنقسم السلطات العامة إلى سلطات ثلاث ، ومن ثم يتعين الفصل بينهما ووجوب استقلال القضاء ، يقول العلامة مونتسكيو : " إذا كانت السلطتان االتشريعية والتنفيذية فى يد شخص واحد أو هيئة واحدة لضاعت الحرية ، إذ يخشى أن يضع ذلك الشخص أو تلك الهيئة تشريعات جائرة تنفذ بوسيلة ظالمة ، كما تنعدم الحرية إذا لم تستقل سلطة القضاء عن سلطة التشريع ؛ لأن حرية الأفراد وحياتهم تصبحان تحت رحمتهما ، طالما كان القاضى مشرعا ، وإذا انخرطت السلطة القضائية فى سلك الوظيفة التنفيذية غدا القاضى طاغيا "[٢] .

---

(١) النظم السياسية ،د. مصطفى عفيفى صـ٢٦٦.

(٢) روح القوانين ، بارون دي مونتسكيو ، ترجمة عادل زعيتر صـ٢٢٠،ط/ دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٣م.

المطلب الأول : ضمانات استقلال السلطة القضائية فى النظام الليبرالى

وقد ترتب على كون القضاء سلطة مستقلة ضمانات معينة تضمن استقلاله وحيدته وأهم هذه الضمانات تتمثل في:

١- طريقة اختيار القضاة :

اتجه بعض مفكرى النظام الليبرالى إلى جعل اختيار القضاة عن طريق الانتخاب بدعوى تحقيق شعبية القضاء ، ولضمان استقلاله تجاه السلطة العامة .

وهذه الوسيلة فى اختيار القضاة وإن استهدفت كفالة استقلاهم فى مواجهة السلطة التنفيذية ، إلا أنها تجعل القاضى خاضعا لضغط الناخبين وتأثيرهم ويفتح الباب للانتماء الحزبى والسياسى للقاضى ، مما يجعله خاضعا الآراء السياسية للحزب الذى رشحه ، حريصا على إرضاء رغباته . فضلا عن أن جمهور الناخبين لا تتوافر لديهم القدرة على حسن الاختيار ، وخاصة لوظائف لا تتفق بطبيعتها مع عملية الانتخاب . فإذا كان فى مقدرة الناخبين الحكم على صلاحية المرشح للوظائف التشريعية والسياسية على أساس ثقافته العامة وميوله السياسية ومدى اهتمامه بأمور السياسة الجارية ومشاركته فى الشئون المحلية ، إلا أنهم يعجزون عن اختيار أكفأ الفنيين لتولى وظائف كوظائف القضاء ، تقتضى تكوينا قانونيا ومهنيا ، وتتطلب صفات خاصة . فالانتخاب يخل إذن باستقلال القضاة ويهبط بمستوى كفاءتهم.

وقد فضل البعض طريقة الاختيار الذاتى أى يختار القضاة الهيئات القضائية ، وإن كانت هذه الطريقة هى الأخرى معيبة ، لأنها تؤدى إلى إقامة دولة القضاة داخل الدولة وتكوين طبقة تحتكر وظائف القضاء فيما بين أفرادها .

ويتم اختيار القضاة - غالبا - بواسطة السلطة التنفيذية أسوة بالتعيين فى بقية المهن الأخرى كالأطباء والمهندسين ورجال التعليم ، وهذه الطريقة تفضل بقية

الطرق الأخرى ، حيث تراعى السلطة التنفيذية اختيار أفضل العناصر والكفاءات الحاصلين على إجازة القانون لشغل منصب القضاء ، كما أن هذه الوسيلة تبعد القضاة عن الخوض فى غمار السياسة والأحزاب السياسية والتى من شأنها أن تخل باستقلال القضاة وحياتهم ، والزامهم بخوض المعارك الانتخابية والتقرب إلى جمهور الناخبين طمعا فى أصواتهم بما يخل بمنزلتهم الأدبية وكرامتهم .

وتنتقد هذه الطريقة على أساس أنها تتعارض مع استقلال القضاة وتجعلهم خاضعين للسلطة التنفيذية . ويرد على هذا بأن تعيين القضاة بمعرفة السلطة التنفيذية يجب أن يكون محاطًا بضمانات قوية تمنع من خضوعهم للسلطة التنفيذية ، وتحقق لهم الاستقلال والحيدة والنزاهة . أهمها عدم القابلية للعزل . بيد أن قيام السلطة التنفيذية بتعيين القضاة ونقلهم لا ينال من استقلالهم ، حيث دلت التجربة فى كثير من البلاد على أن العبرة فى استقلال القضاء ليست فى طريقة التعيين ولا بمقدار نفوذ السلطة التنفيذية فى هذا الاختيار ، وإنما بمدى قدرتها على التدخل فى شئون القضاة بعد انخراطهم فى سلك الوظيفة القضائية[1] .

٢- توفير الحياة الكريمة للقاضى :

لا يكفى مجرد تعيين القضاة وفقا لضمانات معينة تكفل استقلال القضاء ما لم يخضع القضاة فى مناصبهم لنظام إدارى ومالى يحفظ استقلالهم ويمكنهم من مقاومة الضغوط التى تمارس عليهم ، ويحول دون وقوعهم أسرى لمصالحهم الشخصية ، ويتحقق هذا المعنى بوضع قواعد تقرر للقضاة ضمانات كافية بالنسبة لترقيتهم ومرتباتهم وتأديبهم واتهامهم ومحاكمتهم جنائيا . وهو ما يتطلب أن يكون للهيئات القضائية اختصاص فعال فى هذا المجال .

---

(١) راجع : الرقابة على دستورية القوانين فى الولايات المتحدة الأمريكية والإقليم المصرى ، د. أحمد كمال أبو المجد صد ٥٦٣، رسالة دكتوراة جامعة القاهرة ط / مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٠م.

فترقية القضاة ينبغى أن تخضع لقواعد محددة . وألا تكون الترقية أو النقل فى يد الحكومة . وينبغى أن تكفل الدولة للقضاة مرتبات مجزية تضمن لهم حياة كريمة وتقيهم أى تأثير أو إغراء " ولا يقصد بذلك تحقيق ميزة شخصية للقاضى ، وإنما يقصد به حماية استقلاله فى أداء وظيفته ، وهو استقلال يتوقف عليه ضمان الحقوق والحريات للمواطنين جميعا "(١) .

كما ينبغى وضع ضمانات تمنع اتخاذ إجراءات اتهام أو تحقيق أو محاكمة جنائية تعسفية ضد القاضى للتنكيل به ، وجعل هذه الإجراءات تحت إشراف لجنة قضائية خاصة .

٣- حماية القضاة من العزل :

فلا يجوز عزل القاضى عن عمله سواء بالفصل أو الإحالة إلى المعاش أو سحب قرار تعيينه أو الوقف أو النقل إلى وظيفة أخرى ، وهذه ضمانة أساسية . فبغير تأمين القاضى على البقاء فى وظيفته لا يمكن له أن يقيم العدل دون خوف أو ميل . وتمتد هذه الحصانة لتشمل العزل من الوظيفة القضائية .

ولا يعنى مبدأ عدم القابلية للعزل (والنقل) بقاء القاضى فى وظيفته طول حياته مهما أخطأ أو أساء . وإنما يعنى فقط تأمين القاضى من خطر التنكيل به ومن وضع مستقبله تحت رحمةالحكومة أو البرلمان .

وإذا كانت السلطة التنفيذية تعين القاضى فى معظم الأحوال ، إلا أن تقرير عدم صلاحية القاضى أو عزله تأديبا لما يرتكبه من أخطاء يجب أن يكون بيد الجهة القضائية نفسها ، ولأسباب محددة واضحة ، وفى إطار من الضمانات الفعالة .

" ومن المبادئ المهمة فى هذا المجال عدم مسئولية القاضى تأديبيا أو مدنيا

---

(١) استقلال القضاء حق من حقوق الإنسان فى القانون المصرى ، د. أحمد فتحى سرور صـ٢٥، دار الهنا للطباعة .

عما قد يقع منه من خطأ فيما يصدره من أحكام إلا إذا وصل إلى الخطأ المهنى الجسيم أو الغش والتدليس "[١] إذ لا يقوم استقلال القضاء إن لم تكن للقاضى حرية الرأى والاجتهاد فى حدود الدعاوى المنظورة أمامه ، وإن لم تتقرر حمايته من الإجراءات التعسفية التى تتخذها السلطة التنفيذية ضده ، ومن الدعاوى الكيدية التى يرفعها المتضررون من قضائه .

٤- توفير الكفاية المهنية للقاضى :

إن وظيفة القاضى تقتضى تأهيلا قانونيا خاصا عن طريق الدراسة القانونية وعن طريق الخبرة والمران والإحاطة بأحكام القضاء ، وهو ما يلزم لتكوين الملكة القانونية والقدرة على تفسير القانون وتطبيقه تطبيقا سليما . فالقضاء مهنة قانونية تقتضى التفرغ والتخصص ، وخاصة بعد أن تعددت فروع القانون وتنوعت موضوعاته ، فضلا عن تضخم عدد التشريعات التى تصدر فى كل مجال .

" والتخصص يعد ضمانة لاستقلال القاضى . ذلك أن الاستقلال يقتضى ألا يخضع القاضى فى قضائه لغير حكم القانون ، والتكوين المهنى للقاضى هو الذى يوفر له القدرة على الحكم طبقا للقانون ، كما يضمن حياده ، فبفضل التخصص والخبرة فى بيئة فنية خاصة تتأكد لدى القاضى روح الحيدة والاستقلال ، والشعور بالمسئولية فى أداء العدالة وتحمل تبعاتها "[٢] . أما القاضى غير المتخصص فيتأثر بصلاته ومعتقداته ودوافعه الشخصية ، وبعكس القاضى الذى تدرب على التزام الحيدة . ويصدق ذلك على المحاكم الخاصة التى تنشأ لأنواع معينة من القضايا أو لطوائف خاصة من الأشخاص - كالمحاكم العسكرية ومحاكم أمن الدولة - ويدخل فى تشكيلها عناصر غير متخصصة من الموظفين والعسكريين الذين تعينهم السلطة

---

(١) نظام القضاء ، د. عبد المنعم عبد العظيم جيرة صـ٥٠ ، معهد الإدارة العامة بالرياض ١٩٨٨م .

(٢) استقلال القضاء ، د. أحمد فتحى سرور صـ١٩ .

التنفيذية والذين يفقدون الحيدة ويسهل تأثيرهم بالمؤثرات الشخصية ، وخاصة أنهم يخضعون لرؤسائهم برابطة التبعية بحكم التدرج الرئاسى للوظيفة العامة .

٥- حيدة القضاة : الابتعاد عن السياسة :

فلا قيمة لاستقلال القاضى إن لم يكن محايدا ، ذلك أن مهمة القاضى هى تطبيق القانون وتحقيق العدالة متجردا من تأثير أى عوامل أخرى أو ميول . وهذا يقتضى أن يحظر على المحاكم والقضاء إبداء الآراء والميول السياسية ، والمقصود هو أنه لا يجوز للمحاكم أن تقضى وفق الآراء والميول السياسية . ولكن لا يمنع القضاة - فى غير موضع الفصل فى الخصومات - من إبداء آرائهم السياسية ، فهم مواطنون يتمتعون بحقوقهم السياسية .

" كما يقتضى مبدأ الحيدة عدم جواز انتماء القاضى إلى أحزاب أو تنظيمات سياسية ، أو الإعلان عن التأييد أو المشاركة فى الدعاية لمرشحيها للمناصب السياسية ، كرئاسة الدولة ، فى نظام يقوم على تعدد الأحزاب "(١) .

حقا إن للقضاة حقوقهم السياسية كمواطنين عاديين ، إلا أن ممارستها يلزم أن تبقى فى الحدود التى لا تخل بحيدة القضاء ، ولذا يحظر عليهم ممارسة السياسة كمحترفين أو منحازين ومرتبطين بولاء حزبى أو شخصى ، فالانتماء السياسى للأحزاب يجعل القضاة يلتزمون بسياسة الحزب وقراراته . والروابط الحزبية تجعل القاضى خاضعا للقيادات الحزبية والسياسية وممثلا لرغباتها ، مما يفقده حرية الرأى والحيدة فى نزاع يكون الحزب أو إحدى صحفه أو قياداته طرفا فيه . فضلا عما يؤدى إليه تغيير الاتجاه السياسى فى الدولة من تغيير لمراكز القضاة بحثا عن قضاة ذوى ولاء للنظام الجديد وإقصاء القضاة ذوى الولاء للنظام القديم ، ويشيع الفرقة فى

---

(١) استقلال السلطة التنفيذية ، د. محمد عصفور صـ ٢٦٩ دار الطباعة الحديثة ولمزيد من التفاصيل حول استقلال السلطة القضائية راجع : استقلال القضاء من وجهة النظر الدولية والعربية والإسلامية ، د. محمد نور شحاته ، ط / دار النهضة العربية ١٩٨٧م .

صفوف القضاة ويخلق بينهم جوا من النفاق والتسابق على المناصب السياسية من أجل الحصول على بعض الامتيازات والمكاسب ، وهو ما ينعكس مباشرة على قدرة وحماس رجال القضاء على حمل مسئولية العمل القضائي بشرف وأمانة .

المطلب الثانى : سلطة القضاء فى رقابة مشروعية أعمال السلطة التنفيذية فى النظام الليبرالى

يقصد بمشروعية أعمال السلطة التنفيذية أن هذه الأعمال لا تكون صحيحة ولا منتجة لآثارها القانونية ، كما لا تكون ملزمة للأفراد المخاطبين بها إلا بمقدار مطابقتها لقواعد القانون العليا التى تحكمها ، وأن يتمكن الأفراد بوسائل مشروعة من رقابة السلطة فى أدائها لوظيفتها بحيث يمكن أن يردها إلى جادة الصواب إذا خرجت على حدود القانون عن عمد أو إهمال .

ويقتضى هذا المفهوم أن تكون " تصرفات الحكومة خاضعة لقواعد ثابتة ومستقرة . ومن ناحية أخرى ، يستطيع الأفراد أن يطالبوا باحترام تلك القواعد ، عن طريق التمسك - فى مواجهة الحكومة - بحقوقهم أمام قضاة يتمتعون بالاستقلال "(١) .

وحتى يكون لهذا المبدأ فعالية ويحتفظ له بقيمته كان لابد من أن يقترن بجزاء فعال يحقق سريانه ليحفظ على الأفراد حقوقهم .

" ولما كان مبدأ المشروعية إنما يهدف أساسا إلى الحد من تغول السلطة التنفيذية وإلزامها حدود القانون فى قراراتها وتصرفاتها ، كان الجزاء على مخالفتها لهذا المبدأ يتمثل فى إجراء الرقابة القضائية على تلك الأعمال باعتبارها الوسيلة الفعالة لحماية مبدأ المشروعية "(٢) .

---

(١) الدولة ، جاك دونديه دي فابر ، ترجمة أحمد حسيب عباس ، صـ٩ ، مكتبة نهضة مصر ١٩٥٨م .

(٢) مطول القانون الدستورى ، ديجى (٣/ ٥٢) .

ذلك أن أعمال السلطة التنفيذية هى أولى الأعمال بالرقابة القضائية إذ أنها تمس حقوق الأفراد وحرياتهم خاصة بعد أن تحولت وظيفة الدولة من وظيفة سلبية مانعة إلى وظيفة إيجابية تستهدف تحقيق المساواة الفعلية والعدالة الاجتماعية بين الأفراد .

كما أن هناك أسبابا عديدة تدعو إلى إعمال الرقابة القضائية على تصرفات السلطة التنفيذية التى تتمثل فيما يأتى :

١- الأعمال المادية التى تباشرها السلطة التنفيذية وتمتد آثارها إلى الأفراد .

٢- " الأعمال القانونية التى تقوم بها السلطة التنفيذية سواء أكانت من جانب واحد كالقرارات الإدارية التنظيمية والفردية أو من جانبين كالعقود التى تبرمها مع الهيئات العامة والخاصة أو الأفراد "[(١)] .

والجزاء الذى تفرضة الجهة القضائية بناء على ممارسة رقابتها على السلطة التنفيذية هو الذى يمنع هذه الأخيرة من ممارسة حكم القوة المادية وسياسة التحكم والاستبداد .

والحقيقة والواقع يؤكدان أن رقابة القضاء على أعمال السلطة التنفيذية تعتبر " الضمان الحقيقى لإعمال مبدأ المشروعية "[(٢)] بل وهى " السبيل الفعال لبث الحياة فى هذا المبدأ "[(٣)] .

ولم يكن استقرار النظام الليبرالى على أهمية الرقابة القضائية على أعمال السلطة التنفيذية ناشئا من فراغ ، وإنما كانت له أسبابه القوية التى يرتكز عليها والتى أهمها :

---

(١) رقابة القضاء على أعمال الإدارة ،د . أحمد كمال أبو المجد ، صـ ١٢، دار النهضة العربية ١٩٦٢م .

(٢) القضاء الإدارى دراسة مقارنة ، د. محمود حافظ صـ١١، ط / دار النهضة العربية ، ط(٥) ١٩٧٢م .

(٣) القضاء الإدارى ، د. سيلمان الطماوى صـ ١١ دار الفكر العربى بمصر ١٩٦٧م .

١- حياد القاضى وعقليته القانونية التى تجعله قادرا على التعرف على وجه الخطأ والصواب من رجل الإدارة والسياسة .

٢- " حجية الأحكام التى تصدرها المحاكم حيث تعتبر هذه الاحكام عنوانا للحقيقة "[١] .

٣- الضمانات القانونية والشخصية التى يستند إليها رجال السلطة القضائية تدفعهم إلى إبراز الحقيقة فى المنازعات دون خوف أو وجل.

وبالاضافة للأسباب السابقة فإن للرقابة القضائية عموما خصائصها المميزة أهمها :

١- هى رقابة تقوم على جانب المشروعية فقط .

٢- لابد أن يحركها ذوو المصلحة أمام المحاكم بعكس كل من الرقابة الإدارية والسياسية .

٣- لا تملك الرقابة القضائية باعتبارها رقابة مشروعية غير إلغاء العمل غير المشروع أو التعويض عنه بعكس الرقابة الإدارية التى تملك التعديل أو الإلغاء أو السحب للعمل غير المشروع ، وبعكس الرقابة السياسية التى تنحصر فى الوسائل التى يحددها النظام السياسى للدولة حسب عقيدتها .

٤- القضاء ملزم بالفصل فى المنازعات التى تقدم إليه بعكس الإدارة إلا إذا ألزمها القانون بذلك .

٥- الأحكام النهائية التى تنتهى إليها الرقابة القضائية تصبح - كما ذكرت - عنوانا للحقيقة ، تحوز قوة الشئ المقضى فيه بحيث لا يمكن إثارة النزاع بشأنها من

---

(١) مجلس الدولة ورقابة القضاء لأعمال الإدارة ، د. عثمان خليل عثمان ، صـ٣٣٣، عالم الكتب بالقاهرة ١٩٦٢م .

جديد ، بعكس قرارات الرقابة الإدارية التى يمكن إثارة النزاع بشأنها دائما .

٦- تتميز السلطة القضائية بالاستقلال والحياد بخلاف الرقابة الإدارية والسياسية وتأثرهما بالتيارات السياسية والحزبية.

٧- ضمانات السلطة القضائية تجعل رقابتها أكثر فاعلية وشجاعة من كلا نوعى الرقابة الأخرى .

كما أن الاعتراف للقضاء بسلطة فحص دستورية التشريعات لا يتعارض مع مبدأ فصل السلطات ، لأن هذا الاختصاص لا يخرج بالقاضى عن أداء عمله ، ولا يجعله يعتدى على الدائرة المتروكة للحكومة . فمن المقرر أن القاضى قد تتصارع أمامه قواعد قانونية مختلفة الدرجة ، كأن تتصارع لائحة وقانون ، أو أن يتنازع قانون ودستور ، ومن المعروف أنه عند التعارض يجب على القاضى أن يعمل القانون الواجب ليستبعد غيره ، وأساس ذلك يكمن فى مبدأ المشروعية وما يرتبه من الأخذ بفكرة تدرج القواعد القانونية من حيث مصدرها ، بمعنى أنه يجب أن تكون كل واحدة من القواعد القانونية خاضعة للحدود التى ترسمها لها القواعد التى تسمو عليها ، فتخضع اللائحة للقانون ، ويخضع كلاهما للدستور ، وبغير ذلك لا تعتبر الدولة قانونية وتتصف بالاستبداد .

" والحق أن الديمقراطيات التى لم ترسخ لها قدم فى الحكم الديمقراطى الصحيح هى فى أشد الحاجة إلى رقابة القضاء ، ذلك أن كل ديمقراطية ناشئة لم تنضج فيها المبادئ الديمقراطية ، ولم تستقر هذه المبادئ عندها فى ضمير الأمة ، تكون السلطة التنفيذية فيها أقوى السلطات جميعا ، تتغول السلطة التشريعية وتسيطر عليها ، وتتحيف السلطة القضائية وتنقص من استقلالها . والدواء الناجع لهذه الحال هو العمل على تقوية السلطة القضائية ، فهى أدنى السلطات الثلاث

للإصلاح ، إذ القضاة نخبة من رجال الأمة ، أشربت نفوسهم احترام القانون ، وانغرس فى قلوبهم حب العدل ، وهم بطبيعة وظيفتهم يؤمنون بمبدأ المشروعية ، ولا يقدر لهذا المبدأ قيام واستقرار إذا لم يوجد إلى جانبه قضاء حر مستقل يحميه من الاعتداء ويدفع عنه الطغيان "[١] .

ويترتب على ذلك احترام حقوق الأفراد وعدم النيل من حرياتهم ، والحيلولة دون تعسف السلطة واستبدادها .



---

(١) مخالفة التشريع للدستور والانحراف فى استعمال السلطة التشريعية ، د. عبد الرازق السنهورى صـ١ ، مجلة مجلس الدولة ، السنة الثالثة ، يناير ١٩٥٢م.

الباب الثالث

السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى في النظام الماركسى

تمهيد : مفهوم النظام الماركسى ومصادره وأسسه

انفرد النظام الماركسى عن دون المذاهب الاشتراكية الأخرى بكونه النظام الذى اتخذته بعض التنظيمات السياسية المعاصرة لتشييد بنيانها الاقتصادى والسياسى . وسجلت هذا الولاء فى مواثيقها التأسيسية حتى بدت الماركسية على الأقل من الناحية النظرية بمثابة القانون العام الذى يحكم الحياة فى هذه البلاد ، ويرشد إلى شكل تطورها العام .

كما أشير فى البداية إلى أن الأمر المستقر فى كثير من الأذهان بخصوص النظام الماركسى أنه نظام اقتصادى فقط ، ولكن الحقيقة غير ذلك ، لأن النظام الماركسى ينطوى فى الواقع على فلسفة متعددة الجوانب متكاملة مرتبطة ببعضها فى شكل حلقات متصلة تحرك كل منهما غيرها وتسير مع بعضها ، وإذا انفصلت إحداها اختل بنيان النظام .

وعلى ذلك فإذا كان الواضح فى النظام هو الجانب الاقتصادى ، فإن هذا الامر لا يحجب جوانب النظام الأخرى من سياسية واجتماعية ودينية .

والملاحظ أن ماركس[(١)] - فى نظامه - ركز تفكيره أولا على الناحية الاقتصاية

---

(١) ولد كارل ماركس فى تريف بألمانيا (فى ٥ مايو ١٨١٨) من أبوين من أصل يهودى ودرس فى بون وبرلين ، وقد زاول مهنة الصحافة بألمانيا ، ولكنه لم يمكث فى هذه المهنة بسبب محاربة الحكومة له ، وإلغائها للجريدة التى كان محررًا فيها ، واضطر إلى الرحيل عن ألمانيا وقصد بعض البلاد الأوربية فأخذ ينتقل بين فرنسا وبلجيكا وانجلترا ، واستقر به المقام فى النهاية فى انجلترا منذ سنة ١٨٤٨م واستمر متوطنًا بها حتى آخر حياته . ولكارل ماركس مؤلفات عديدة أبرزها " البيان الشيوعى" فى سنة ١٨٤٨م ، و "نقد الاقتصاد السياسى " فى سنة ١٨٥٩م ، و"رأس المال" ، وقد توفى ماركس ١٨٨٣م - راجع : "كارل ماركس " إيسيا برلين . ترجمة عبد الكريم أحمد ط . المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر . و"كارل ماركس" لجارودى ترجمة جورج طرابيشى . ط / بيروت ١٩٧٠م .

وأقام بناء النواحى الأخرى على أساس الاقتصاد وربط البناء كله ببعضه ربطًا وثيقًا ، بحيث ينهدم البناء إذا انتزعنا جزءا منه ، كما أنه لا يقوم أصلًا - بالصورة التى رسمها ماركس - إذا أُهمل جانب من جوانب النظام المتعددة .

وللنظام الماركسى أتباع كثيرون ، ولكن هؤلاء الأتباع وإن اتفقوا تمامًا فى الإيمان بالنظام الماركسى فإنهم اختلفوا فيما بينهم عند تفسير جوانب النظام ، كما اختلفو فى طريقة نقل النظام من دائرة النظر إلى دائرة التطبيق العملى .

عرض كارل ماركس لمذهبه فى منشور له كتبه سنة ١٨٤٨م ويسمى " بيان الحزب الشيوعى " وكذلك فى كتابه الشهير "رأس المال" وهو مكون من ثلاثة أجزاء ظهر الجزء الأول منها سنة ١٨٦٧م ولكن الجزءين الآخرين صدرا بعد وفاة ماركس ، وقد تولى إصدارهما صديقه وزميله فى المذهب والكفاح "أنجلز"[١] (١٨٢٠ - ١٨٩٥م) وكان صدور الجزء الثانى من كتاب رأس المال فى سنة ١٨٨٥م ، أما الجزء الثالث فقد ظهر فى سنة ١٨٩٤م ، وهذان الجزآن يكملان

---

(١) ولد أنجلز فى ٢٨ نوفمبر ١٨٢٠م فى (بارمن) بألمانيا ، وهو ابن أحد أصحاب شركات النسيج . أشركه أبوه فى أعماله وعندما بلغ التاسعة والأربعين ، تخلص من كل التزاماته العملية ، وكرس حياته للعمل الفكرى والسياسى ، فاشترك عام ١٨٤١م فى رابطة الهيجليين الشبان . وفى ١٨٤٤م شارك ماركس ،فى كتابيه " العائلة المقدسة " و" الأيدلوجية الألمانية " اللذين ينتقدان فيهما فلسفة الهيجليين اليساريين وفلسفة فيورباخ . والواقع أنه على الرغم من أن أنجلز نشأ نشأة على جانب كبير جدًا من الثراء ، فقد اعتنق الاشتراكية وأصبح من أشد الناس تحمسًا بمبادئ الاشتراكية مثل ماركس تمامًا. وقد جمع بين ماركس وانجلز صداقة وثيقة العرى ، ثم اشتركا بعدئذ فى معظم الجهود والكتابات الاشتراكية التى اقترنت باسميهما . وقد أصدر أنجلز عام ١٨٧٨م كتابة الموسوعى (ضد ديهرنج) الذى يعتبر أعمق توضيح نظرى للنظرية الماركسية فى جوانبها الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية . وبعد موت ماركس عمل على إصدار الجزء الثانى والثالث من كتاب " رأس المال " لماركس . وقد لعب أنجلز دورا هاما بعد موت ماركس ،إذ طفق يوضح النظرية الماركسية ،و يدحض الاتهامات الموجهة إليها بشكل أو بآخر . راجع : فريدرك أنجلز . حياته وأعماله ، إعداد معهد الماركسية اللينينية ، ترجمة إسماعيل خليل ، ط/ دار الثقافة الجديدة ١٩٧٩م .

الجزء الأول الذى ظهر فى حياة ماركس ، ولابد لفهم النظام فهما سليما من الإحاطة بما تضمنه كتاب رأس المال بأجزائه الثلاثه ، مع ما جاء ببيان الحزب الشيوعى الذى يعتبر خلاصة للماركسية ودستورًا لها . والاقتصار على جزء من هذه المؤلفات لا يكفى إطلاقًا لفهم الماركسية بل يؤدى بالقارئ والكاتب إلى الوقوع فى اللبس والغموض وقصور الفهم والسير فى شعاب النظام الماركسى على غير هدى .

ويلاحظ أن ذلك النظام - الذى أعرض له الآن بالدراسة - إذا كان ينسب إلى ماركس ويحمل اسمه فإن ذلك لا ينفى أن "أنجلز" زميل ماركس يعتبر شريكا فيه ومن مؤسسيه ،كما أن لينين[١] (١٨٧٠ - ١٩٢٤م) أسهم بنصيب فى بعث ذلك النظام وتفسيره والتعليق عليه ، والسير به فى الاتجاه الذى يحقق له التطبيق العملى والانتشار الواقعى وليس النظرى فحسب .

ومن ثم فإن الحديث عن ذلك النظام يثير فى الذهن أسماء الثالوث (ماركس و أنجلز و لينين) ويلحق بهم ستالين[٢] (١٨٧٩ -١٩٥٤) الذى كان له نصيب كبير

---

(١) مواصل طريق ماركس وأنجلز وزعيم البروليتاريا الروسية والدولية ، ومؤسس الحزب الشيوعى للاتحاد السوفيتى ولد فى سيمبرسك ١٨٧٠م . وفى عام ١٨٨٧ م بعد أن أنهى دراسته الثانوية دخل كلية الحقوق فى كازان ؛ ولكنه اعتقل بسبب نشاطه فى الحركة الطلابية . وعندما وصل إلى سان بطرسبرج عام ١٨٩٣ م أصبح زعيم الماركسيين فيها . والفضل العظيم الذى قدمه لينين أنه طور التعاليم الماركسية تطويرًا خلاقا بالإشارة إلى الظروف التاريخية الجديدة ؛ وأعطاها شكلًا محددا على أساس الخبرة العملية للثورات الروسية ، والحركة الثورية الدولية بعد وفاة ماركس وأنجلز. وقد أصبح لينين زعيم أول دولة بروليتارية وتوفى لينين عام ١٩٢٤م - راجع : الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ص ٤٩٤ إلى ص ٥١١ .

(٢) ستالين : ولد ستالين عام ١٨٧٩ م وهو من عائلة ريفية ، واشترك منذ عام ١٩٠٦ م فى الحركة الثورية فى روسيا ، وأرسل إلى سيبريا قبل أن يصبح رئيس تحرير البرافدا ، وتعنى الحقيقة باللغة الروسية ، فى عام ١٩١٧م أصبح سكرتيرا للحزب الشيوعى الروسى . وبعد وفاة لينين فى عام ١٩٢٤م تمكن ستالين من إبعاد تروتسكى ثم من بعده الأقطاب المعارضين له من مسرح السياسة =

فى توضيح المبادئ التى يقوم عليها النظام، وشرحها وتبسيطها والعمل على تطبيقها، وملاحظة ما يسفر عنه التطبيق من أخطاء وأضرار، ومحاولة تفادى الخطأ ودفع الضرر، ومن المعروف أن كل شيوعى حيثما كان، يدين بمذهب ماركس وأنجلز ويأخذ بتفسيرات وشروح لينين وستالين عليه ؛ ويؤمن بهذا كله إيمانا عميقا، أصبح عقيدة راسخة تتساوى مع العقائد المنزلة وتحتل هذه العقيدة من قلوب الشيوعيين أرحب مكان وتشغل جل تفكيرهم ويعلو الاهتمام بها ما عداها بحيث تضغى على غيرها من العقائد والأفكار.

يتضح مما تقدم أننا بحاجة إلى دراسة النظام الماركسى كمقدمة ضرورية لدراسة السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى داخل هذا النظام ونعالج هذا الموضوع فى النقاط الآتية :

أولًا : مفهوم الماركسية وبيان مجالاتها

لا جدال فى أن الماركسية التى تنسب إلى كارل ماركس وصديقه فريدرك أنجلز تعد أقوى وأهم المذاهب الاشتراكية[1] وأكثرها تأثيرًا فى الحياة العملية .

= السوفيتية، وانفرد وحده بالكلمة الأخيرة فى الحزب والدولة كليهما حتى وفاته . وقد أرسى ستالين قواعد الاشتراكية عملًا فى الاتحاد السوفيتى، إلى جانب أعمال وكتابات عديدة تجعل منه أحد المنظرين السياسيين فى الماركسية . وقد جمع ستالين بين الواقعية وصفاء الذهن ووضوح العرض، وتوفى عام ١٩٥٤م - راجع : المذاهب الاشتراكية، دكتور أحمد جامع ص١٥٥ ط دار المعارف، مصر، ط (٢) ١٩٦٩م.

(١) مع تعدد صور الاشتراكية وعمق الخلاف بين اتجاهاتها ووسائلها، فإنه يكون من العسير التعريف بها جميعًا، وإن كان من الممكن التعريف بالعناصر المشتركة التى لا يختلف عليها الفكر الاشتراكى والتى تمثل الجوهر وتتمثل فيما يلى :

(أ) توجيه أدوات الإنتاج بصفة أساسية لإشباع الحاجات الجماعية لا إلى تحقيق ربح أكبر أو أكبر ربح.

(ب) سيطرة الجماعة على أدوات الإنتاج على خلاف فى فهم هذه السيطرة ومداها . =

ويذهب الماركسيون إلى حد القول بأن الماركسية هى التعبير العلمى[(١)] الوحيد عن الاشتراكية كلها ، وأن كافة ما عداها من المذاهب إما خيالى وإما منحرف عن الاشتراكية الحقيقية التى تتمثل فقط فى الماركسية .

وليست الماركسية حصيلة أفكار مجردة أو نتاج تلقائى للمفكرين الألمانيين ماركس وأنجلز ، وإنما هى فلسفة مادية اشتقت من الطبيعة عدة حقائق ، كان تطور المجتمعات مجالا خصبا لتطبيقها .

وقد عكفت هذه الفلسفة فى دراستها لعناصر الطبيعة وظواهرها المختلفة ، على منهج جدلى كشف عنه تطور العلوم فكانت المادة والديالكتيك[(٢)] صنوين لا

= (ج) منع استغلال الإنسان للإنسان وضمان التوزيع العادل للناتج القومى .

ولمزيد من التفاصيل حول التعريف بالمذاهب الاشتراكية المتعددة راجع :

• المذاهب الاشتراكية المعاصرة ، د/ راشد البراوى ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٠م .

• تطور الاشتراكية من خيال إلى علم ، كوفيشينكوف ، ترجمه محمد حسنين ، دار الثقافة الجديدة ١٩٨٠م .

(١) يذهب غالبية شراح الماركسية ، إلى أن اشتراكية ماركس وانجلز ليس مبعثها العطف والشفقة على الطبقة العمالية ، كما كان الاتجاه لدى الاشتراكية السابقة عليها ، وإنما هى دراسة موضوعية للواقع المعاصر ، باعتباره إحدى حلقات التطور . فالماركسية نظرة علمية ، اشتقت من الطبيعة مذهبها المادى الجدلى ، الذى أدى تطبيقه على تطور المجتمعات إلى الكشف عن العديد من الظواهر الاجتماعية والتعرف على مسار التطور . وقد عبر أنجلز عن هذا المعنى ، فى خطاب ألقاه على قبر ماركس فى ١٧/ مارس/ ١٨٨٤ وردت إحدى عباراته على النحو التالى : " لقد كشف دارون قانون تطور الطبيعة العضوية بينما اكتشف ماركس تطور المجتمع الإنسانى ، وهو قانون يخرج عن إرادة الانسان كما يسبق وعيه " ومن المعروف أن أنجلز أول من نعت سائر التيارات الاشتراكية السابقه عليه هو وماركس بالخيال والمثالية ، لجهلها بالقوانين التى تكشفت لهما فيما بعد ، ومن ثم معالجتها للنظام الرأسمالى على أساس عاطفى وخيالى يخلو من أى طابع علمى - راجع : أصول الفلسفة الماركسية ، جورج بوليتزر ، ترجمة شعبان بركات (١/ ٤٠٢) منشورات المكتبة العصرية بصيدا وبيروت ، دون تاريخ للنشر .

(٢) الديالكتيك : كلمة يونانية تعنى تبادل الحجج أو الحوار والجدل ففى الجدل يعرض أحد الطرفين =

يفترقان ، تمثلت الأولى با عتبارها محلًا للبحث والأخرى منهجًا له .

وقد أسفر هذا المنهج الجدلى عن نظرية ماركسية متكاملة الجوانب. تبدى جانبها الفلسفى ، فى الانتقال من معرفة الطبيعة إلى معرفة المجتمع البشرى . فالطبيعة بما ينتظمها من قوانين ،ترتبت نتيجة لما يكمن بأجزائها من خصائص ذاتية ، كانت المصدر الأساسى الذى ركن إليه مؤسسا الماركسية ، فى تفسير كيفية نشوء المجتمعات والكشف عما يحتمل فى باطنها من تناقضات تؤدى إلى تطورها من الأدنى إلى الأعلى ، حتى يصل المجتمع إلى النظام الاشتراكى الذى تنتفى فيه الملكيةالخاصة لوسائل الإنتاج . وليلى ذلك - وكما تقرر الماركسية نشوء علاقات الإنتاج الشيوعية والأكثر تطورا والتى هى الركيزة الأساسية لقيام مملكة الحرية ، وعلى ذلك ، فالنظام الماركسى وفقا لتعريف جوزيف ستالين هو: " ذلك العلم الذى يقوم بدراسة قوانين الطبيعة و المجتمع ، العلم الذى يدرس ثورة الطبقات المضطهدة و المستغلة . كما أنه العلم الذى يصور كيفية انتصار الاشتراكية فى كافة دول العالم، و أخيرا هو العلم الذى يحدد كيفية بناء المجتمع الشيوعى "(١) .

* كما تمثل المذهب الماركسى للينين باعتباره : " مذهب عظيم ومتناسق ،يبسط مفهوما منسجما عن العالم ، لا يتفق مع أى ضرب من الأوهام ، أو مع أى رجعية أو مع أى دفاع عن الطغيان البرجوازى "(٢) .

= المتجادلين قضية أو مسالة معينة فينكرها الطرف الآخر مقدما بذلك نقيضها ، وفى الحوار أو الجدل يتنازل عادة كل من الطرفين المتنازعين عن بعض عناصر رأيه إذ يأخذ ببعض وجهات نظر خصمه ، وهنا يحدث أول توفيق بين الأضداد ، الأمر الذى يؤدى فى النهاية إلى نتيجة (أى وجهة نظر) جديدة يأخذ بها كل منهما ، اللهم إلا إذا كان الاتفاق لم يتم فيما بينهما - راجع : حول الفكر الاشتراكى ، سيد حامد النساج ، ص١٦٩، دار النهضة الحديثة ١٩٧٠م .

(١) أصول الفلسفة الماركسية (١/ ٢٠) .

(٢) مصادر الماركسية الثلاث ،لينين ،المختارات. المجلد الاول. الجزء الاول ص ٦، مطبوعات دار التقدم ، بموسكو ١٩٧٦م .

* وفى رأى غرونوف فإن الماركسية هى : " نظام علمى متكامل من النظرات الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية وهى عقيدة (لاحظ لفظ عقيدة) الطبقة العاملة العالمية المدعوة إلى تجديد العالم على أسس الاشتراكية والشيوعية ، إنها علم معرفة العالم ، علم تحويله تحويلا ثوريا ، علم قوانين تطور المجتمع والطبيعة والتفكير البشرى "[1] .

ولنتأمل هذا التعريف بإمعان لنكتشف الإلحاح على عالمية النظرية " الطبقة العاملة العالمية " ، " تجديد العالم " ، " معرفة العالم " ، " التفكير البشرى " .

مجالات الماركسية

الماركسية - كما سبق - تشكل بناء فلسفيا واقتصاديا واجتماعيا وسياسيا متكاملا . ويتحصل جانبه الفلسفى فى نظرة مادية للتاريخ البشرى ترى أن الاستغلال الاقتصادى كان المصدر الرئيسى ، طوال أحقاب التاريح المختلفة ، للاضطهاد الذى عانت منة الطبقات المعدمة.

ويقوم جانب البناء الاقتصادى من الماركسية على تطبيق هذة النظرة الفلسفية على صورة الاستغلال الاقتصادى المعاصرة لماركس ،أى على التنظيم القانونى للنظام الرأسمالى ، وقد خلص مؤسسا الماركسية من هذه الدراسة إلى الدعوة إلى إنهاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، و الاستعاضة عنها بالملكية الجماعية .

أما الجانب الاجتماعى للماركسية ، فيدور حول الانعكاسات التى خلفها الأساس المادى على الصرح العلوى للمجتمع ، والتى أدت دراستها فى ظل المجتمعات الطبقية و خاصة فى المجتمع الرأسمالى ، إلى وضع معايير محددة للتمييز بين الطبقات الاجتماعية المختلفة ، التى ارتبط وجودها بالأسلوب الإنتاجى

---

(١) ماهى الماركسية - اللينينية ؟ بوزويف غرونوف ، الترجمة العربية ،ص١٠،دار التقدم ، موسكو ١٩٨٧م.

القائم وبما تولد لدى أفراد كل منها من شعور بتوحد مصالحهم وتناقضها مع مصالح الآخرين . والتقرير تبعا لذلك بأن سيادة إحداها على الأخرى ومن ثم على المجتمع بأكمله ، تنبع أساسا من حيازتها لرأس المال ومن قدرتها على إدامة علاقات الإنتاج الاستغلالية[١] .

ولما كان ماركس وأنجلز رجلى فكر وعمل ، لاتبدو لهما الفلسفة الماركسية كعقيدة فحسب،وإنما باعتبارها رائدا للعمل ، يبدو ثراؤها وخصبها فى التطبيق ، كان من الضرورى أن يكتمل لديهما هذاالبناء برسم دور سياسى[٢] تؤديه تلك المجموعة الكادحة ، التى بات وضعها الاجتماعى غير منسجم والعلاقات الإنتاجية التى تعمل فى ظلها . لذا شددا على توعية البروليتاريا[٣] بمثالب النظام الرأسمالى ، وأنه منوط بها رسالة تاريخية تخلص فى التحرر من علاقات الإ نتاج المتخلفة ، لإعادة تشكيل المجتمع على نحو يجعله انعكاسا صادقا لدورها فى العملية الإنتاجية . وقد كان لهذا الجانب أثر واضح فى تميز مذهبهما بنظرية للصراع الطبقى ، كان طابعها الثورى ، أمرا فرضتة ضرورة الخلاص من السلطة البرجوازية[٤]، وانتقال حيازتها إلى يد البروليتاريا .

---

(١) ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، صـ٦٦، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط (١) ١٩٦٨م .

(٢) يجدرالتنوية بأن كتابات ماركس وانجلز فى هذا الشأن، قد انحصرت فى المسائل الآتية : أولا : بيان أسلوب تحقيق دكتاتورية البروليتاريا ، أى كيفية فوزها بالسلطة بالعنف والاكراه أم بالوسائل الديمقراطية . ثانيا : تحديد أهداف المرحلة الانتقالية والتى يجب على الطبقة البروليتارية أداؤها فور حيازتها للسلطة . ثالثا : تكييف طبيعة السلطة البروليتارية . وأخيرا : تحديد شروط زوالها .

(٣) البروليتاريا : كلمة لاتينية الأصل و تستعمل فى مختلف اللغات الأوربية ، ويقصد بها العامل الفقير الذى ليس لة مورد إلا من كسب عمله .وكان ماركس يقصد بها عمال الصناعات - الباحث .

(٤) البرجوازية : كثيرا ما يطلق الكتاب الاشتراكيون أو الشيوعيون على الديمقراطية الغربية وصف البرجوازية . ولقد كان ماركس أول من استعمل هذه الكلمة و كان يقصد بها رجال المال والأعمال (و هم من يطلق عليهم اليوم الرأسماليون أو أصحاب رؤوس الأموال) وهم الفئة المالكة لوسائل إنتاج الثروة فى الدول الصناعية . وبذلك يرى أن ماركس كان يعرف البرجوازية =

لم تقتصر الماركسية على الجوانب السابقة ، بل امتدت أيضا إلى العلاقة التى تربط الإنسان بخالقه .إذ كان للتسليم بعدم سلبية العناصر الداخلية للمادة ، وباعتمادها على ذاتها فى أحداث تطورها ، مدعاة فى هذا الفكر للتقرير بأن الطبيعة لا تفنى ، فتحولها المستمر يفضى بها إلى لا نهائية دائمة ، كما أنها غير مخلوقه ، فليس لروح سرمدية أو كائن غير خاضع للتغير ، القدرة على أن يخلق المادة ويتابع تطورها ، ثم يحكم فى لحظة ما بفنائها . وهو الأمر الذى تحدد معه موقف الماركسية من الأديان السماوية ، وأى اعتقاد يعزى مصدره إلى قوى عليا ، والذى ينبع من إنكارها للوجود الإلهى . ويفصح ماركس عن إنكاره القاطع للعقائد والأديان التى تسيطر على الإنسان فيقول : "يصنع الإنسان الدين،إن البؤس الدينى هو وفى آن واحد تعبيرعن البؤس الحقيقى وعن الاحتجاج عليه . الديانة هى زفرة الكائن المنهك ، وقلب لعالم بغير قلب ، وروح لوجود بغير روح ،الديانة هى أفيون الشعوب . وتحقيق السعادة الحقيقية للإنسان ،رهين بزوال سعادته الوهمية التى يمثلها تمسكه بالدين[1] .

وفى هذا المعنى - أيضا - كتب لينين يقول : " إن النظرة المادية للفيلسوف القديم هرقليط ، التى ترى أن الكون المادى لم يخلقه إله أو إنسان ، وسيظل فى حالة من التوهج والانطفاء وفق قوانين معينة ،هى تأصيل رائع للطبيعة واتجاه من اتجاهات النزعة المادية الجدلية "[1] .

أما كيفية ممارسة هذه السلطة . وتحديد البنيان السياسى الملائم لذلك . فهذا ما لم يتناولاه فى كتاباتهما إلا بعد دراسة أول تجربة لممارسة السلطة فى فرنسا سنة

= تعريفا اقتصاديا بحتا ، وكذلك كان شأن لينين فقد كان يطلق على الرأسماليين وصف البرجوازية ولكن فى عصر الثورة الفرنسية وفيما قبله كانت تطلق كلمة البرجوازية على الطبقة الوسطى - الباحث.

(١) أصول الفلسفة الماركسية (١/ ٢٣٧) .

١٨٧١م . إذ فضلا التريث وتركا هذه النواحى التفصيلية ، للظروف الذاتية لكل دولة . وكل هذه المسائل سوف يأتى بيانها تفصيلا خلال فصول هذا الباب " .

ثانيًا: مصادر النظام الماركسى :

تأثرت الأيديولوجية الماركسية بوصفها نتاجًا فكريًا بالظروف الملابسة لإرساء قواعدها وأسسها ، فكانت مبادئها بمثابة محاولة لحل المشاكل المطروحة وقتئذ. فقد عاصر ماركس وانجلز التغير الاجتماعى والاقتصادى الذى هز جمود المجتمع الأوروبى ، والذى تبدى فى عدة مظاهر ،منها صراع البرجوازية ضد رواسب الحكم المطلق والانتفاضات العمالية التى شهدها النصف الثانى من القرن التاسع عشر، و من ثم سعيا وراء دراسة خط هذا التطور الاجتماعى وحتميته المرتقبة ، وقد قادتهما هذه الدراسة إلى المناداة بالرسالة التاريخية للبروليتاريا .

ويعد هذا هو العامل الأول الذى لابس إرساء قواعد النظام الماركسى وكان له أثر واضح فى تأكيد مبادئه وتحديد منطقه فى التحليل .

أما العامل الثانى فيتمثل فيما انتهله الفكر الماركسى من المذاهب الفكرية التى كانت سائدة فى ذلك الحين، وفى هذا المعنى وصف لينين الأيديولوجية الماركسية بأنها : "الوريث الشرعى لخير ما ابتدعته الإنسانية فى القرن التاسع عشر : الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسى الإنجليزى ، والاشتراكية الفرنسية"(١) .

وجدير بالذكر أن تقليد الباحثين فى النظام الماركسى درج على نسبته لثلاثة مصادر وهى الفلسفة الألمانية والدراسات الاقتصادية الإنجليزية والمدارس الاشتراكية الفرنسية غير أننى أعتقد أن الماركسية تنتمى لمصادر أكثر ثراءً ، ولذا سأبدأ بعرض هذه المصادر التقليدية ثم أتبعها بكلمة عما أراه قد شكل مصدرًا إضافيا لهذه الأيديولوجية .

---

(١) مصادر الماركسية الثلاثة، لينين ص٧٨.

١- المصادر التقليدية :

أ- الفلسفة الألمانية :

سلم مؤسسا الماركسية بتأثرهما بالتيار الفلسفى الألمانى لدرجة أن أنجلز أوضح أنه : " بغير الفلسفة الألمانية لم تكن هناك اشتراكية علمية "[١] . وقد قضى ماركس شطر حياته بألمانيا متأثرًا بالتيارات الفلسفية بها ، إلا أن التأثير المباشر كان من فلسفة هيجل ،تلك الفلسفة التى تفرعت عنها كل المتناقضات[٢] ولهذا قيل : " لكى يكتسب المرء شيئا من المنظور التاريخى عن ماركس ،وعن الماركسية والوجودية وعن البرجماتية ، والفلسفة التحليلية ،وعن الأرثوذكسية الجديدة ، وما يسمى بالنزعة النقدية الجديدة ، لكى يكتسب المرء شيئا من ذلك فلابد أن يأخذ فى اعتباره تأثير هيجل من حيث هو أحد العوامل الرئيسية "[٣].

ومن المعلوم أن ماركس تتلمذ على فلسفة هيجل فى جامعات ألمانيا وانضم إلى جماعة اليسار الهيجلى عن طريق تأثره بفيور باخ (١٨٠٤-١٨٧١)أحد تلاميذ هيجل المنشقين .

(ب) الدراسات الاقتصادية الإنجليزية :

أولى ماركس وانجلز اهتماما كبيرا لأبحاث الاقتصاديين الإنجليز أمثال آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠) وريكاردو (١٧٧٢-١٨٢٣) وتناولا بالدراسة نظريتهم،

---

(١) المختارات ، لينين ، وانجلز ، المجلد الاول . الجزء الاول ص ٧٠، دار التقدم ، موسكو ، ولتفصيل أوفى حول مدى تأثير الفلسفة الألمانية فى فكر مؤسسى الماركسية راجع :

* مشاكل الفلسفة ، برتراند راسل ، ص٣٣، مطبعة القاهرة ١٩٤٧م .

* المنطق الجدلى ، هنرى لوفيفر ، ترجمة إبراهيم فتحى ص٣١ - ٣٤،دار الفكر المعاصر ١٩٧٨م .

(٢) راجع : فلسفة هيجل ، عبد الفتاح الديدى ،صـ١٠ ،مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٠م.

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة ،ترجمة فؤاد كامل وآخرين صـ٣٩٤، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣م.

وخاصة ما تعلق منها بتقسيم العمل الاجتماعى ،وبقيمة العمل والمقابل الذى يؤدى عنه[١] .

ج - الاشتراكية الفرنسية :

صاحب تطور الرأسمالية ظهور عديد من الاتجاهات الاشتراكية التى ندد أصحابها بمثالب النظام الاقتصادى الرأسمالى وما ترتب عليه من قيام واقع اجتماعى حافل بالمتناقضات .إذ قام أصحاب هذه الاتجاهات ،بدراسة هذا النظام الذى وصفه فورييه (١٧٧٢-١٨٣٧) بأنه " يولد فيه الفقرمن الازدهار نفسه[٢] " مبرزين العديد من نقائصه واضعين الحلول التى تتفق والمعتقدات التى دان بها كل منهم .

وقد انكب ماركس وأنجلز على هذه الدراسات ، وأشارا إلى أن أصحابها يحتلون مكانة سامية فى تاريخ الاشتراكية ،إذ يعزى إليهم الكشف عما تعانيه الطبقة البروليتارية من استغلال ، ومن ثم انتقاد النظام الرأسمالى والتنبؤ بزواله وتخيل نظم أفضل منه . غير أن هذه الدراسات مع ذلك ،عجزت عن اكتشاف القوانين التى تحكم تطور المجتمعات ،كما تجاهل أصحابها ما يترتب على الصراع الطبقى من تطور إلى الأصلح . وهو ما أدى إلى اكتفائهم بإطلاق الشعارات ، وتخيل مجتمعات المستقبل على أساس غير علمى ، والادعاء بكفاية مبادئ العقل لخلق مجتمع عادل ، إذ لم يسمح لهم عدم التعمق فى دراسة النظام الرأسمالى إدراك حتميات التطور ودور العوامل المادية فى إحداثها ، وتصور لهم بالتالى إمكان الاعتماد على الطبقة البرجوازية ، لنقل أفكارهم من عالم الخيال إلى الواقع .

لهذا لم يسلم العديد منهم من انتقاد مؤسسى الماركسية ، فقد ندد ماركس

---

(١) لمزيد من التفاصسل حول تأثر ماركس بالدراسات الاقتصادية الإنجليزية راجع : أسس الاقتصاد السياسى فى الدولة الاشتراكية ، نيكتين ، ص٥٢ وما بعدها ، ط/ القاهرة ١٩٦٣م .

(٢) أصول الفلسفة الماركسية (١/ ٣٩٢) .

وأنجلز منذ مرحلة مبكرة بمسلك الاشتراكيين فى هذا الخصوص ،وقد لخص ماركس هذا المعنى فى رسالة كتبها عام ١٨٥٢ إلى "فيد مبير" بسط فيها نصيب مساهمته فى إرساء مبادئ مذهبه ، وخاصة جانبه السياسى ، فكتب : " فيما يخصنى لا أدعى الفضل فى اكتشاف وجود الطبقات فى الوقت المعاصر ، أو الفضل فى إماطة اللثام عن تصارعها . فمنذ زمن طويل ،سبقنى مؤرخون برجوازيون شرحوا التطور التاريخى لهذا الصراع الطبقى ، واقتصاديون برجوازيون بسطوا التركيب الاقتصادى للطبقات .

ويتحصل ما استحدثته فى إقامة الدليل على ما يلى : ١- أن وجود الطبقات يقترن بمراحل معينة لتطور الإنتاج . ٢- أن النضال الطبقى يفضى لا محالة إلى دكتاتورية البروليتاريا . ٣- أن هذه الدكتاتورية ذاتها ، ليست سوى ممر يقود إلى القضاء على الطبقات ، وإلى المجتمع اللاطبقى "(١) .

وهكذا يتضح كيف طور ماركس وأنجلزأفكار سابقيهم ثم أدخلا عليها ما يتفق ومنهجهما الجديد دون التزام مفاهيم السلف.

تلكم هى المؤثرات التى أحاطت بمؤسسى الماركسية ، واعتبرها لينين أساسا للفكر الماركسى غير أن هذا الفكر قد تأثر بمصادر أخرى ، منها ما كشفت عنها كتابات ماركس وأنجلز ، ومنها ما قرره أتباعهما فيما بعد . وذلك على الوجه التالى .

٢- المصادر الأخرى :

ومن أهم هذه المصادر ، ماكان أساسا للمادية الجدلية ذاتها ، ونقصد بذلك ما أسفرت عنه متابعة مؤسسى الماركسية المستمرة ، لذلك الازدهار العلمى الذى لحق بعلوم الطبيعة فى القرن التاسع عشر ، بما تولد عنه من نتائج أكدت الطابع الجدلى لفكرهما ،وقادتهما بالتالى إلى تكوين نظريتهما عن التطور المادى

---

(١) الدولة والثورة ، لينين ، المختارات ، المجلد الثانى ، الجزء الأول ، صـ٤٠٦، دار التقدم موسكو .

للتاريخ . إذ اعتبرا ظاهرة التولد الذاتى التى كشف عنها تقدم العلوم،بمثابة التفنيد العملى القاطع لنظرية الخلق التى تقوم على أن الطبيعة مخلوقة بفضل روح عليا ، وأن ما يحدث بها من تغير مقدر لدى خالقها منذ البداية .لذا نظرا إلى فكرة التحول التى قال بها دارون (١٨٠٩-١٨٨٢) على أنها أساس طبيعى لمنهجهما الجدلى ، الذى أمكنهما بفضله ،نقل قوانين التطور من الطبيعة إلى العالم الواقعى[١] .

ويضاف إلى ما تقدم ما ذهب إليه البعض من أن الماركسية استعارت من الدين المسيحى بعضًا من عقائده ،ثم حولتها عن هدفها الأصيل . فمن عقائد المسيحية ، وكما يقولون ،تحقيق خلاص الإنسانية وإنجاز انتصار نهائى وإيجابى للإنسان وهو ما سعت الماركسية هى الأخرى إلى تشييده . غير أن محل الخلاف بينهما هو أن هذا الانتصار فى المسيحية سوف يتحقق فى الملكوت السماوى وبمساعدة من اللّه ، أما فى الماركسية فمحل تحققه الملكوت الدنيوى وبمجهود الإنسان وحده[٢].

كما يشير نفر من الكتاب الماركسيين إلى جدلية ابن رشد وفلسفته التى تقوم على أن الانسان مسئول عن أعماله ومصيره ، وإلى منهج ابن خلدون فى تفسير التطور الاجتماعى على أنها تمثل جذور الماركسية فى المذاهب الفكرية التى نشأت فى ظل الحضارة العربية[٣].

أخيرًا وإلى جانب ما سبق عرضه من المصادر الفكرية ،التى ساعدت فى بلورة مفهوم الماركسية ، ينبغى أن نذكر ذلك المصدر النابض بالحياة ، والدائم التجديد

---

(١) انظر: أسس الفلسفة ، توفيق الطويل ص١٢٠ ط لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٤م " وتاريخ الفلسفة الحديثة " يوسف كرم ص٣٥٥ ط/ دار المعارف .

(٢) راجع : السلطة والقانون فى مرحلة الشيوعية الكاملة ، د/محمد عصفور ، المجلة المصرية للعلوم السياسية صـ٣٢، عدد سبتمبر ١٩٦٣م.

(٣) راجع: المحاضرة التى ألقاها جارودى بدار الأهرام فى ٢٤نوفمبر ١٩٦٩م .والتى نشرت بمجلة الطليعة عدد يناير ١٩٧٠م بعنوان "الاشتراكية والاسلام " .

والاستمرار والمنبثق من منهج ماركس ذاته ، وأقصد به ثمار النضال والممارسة العملية .

ذلك أن ماركس وأنجلز كانا شديدى الحرص على تحليل الأحداث الجارية فى عصرهما ، وعلى أن يستخلصا منها النتائج التى عاونتهما على بلورة مفاهيم مذهبهما ، ولذا شاركا فى معظم الحركات الجماهيرية التى ثارت فى عهدهما ، بل إن ماركس كان يردد لدى اشتراكه فى هذه الحركات أنه يبتغى من ورائها تنمية أفكاره نتيجة للاتصال بالحياة والواقع . كما أنه من الملحوظ أن ماركس قد أرجأ نشر الجزء الأول من مؤلفه "رأس المال " إلى عام ١٨٦٧م وذلك بتأثير رغبته فى تنقيح ما دونه على ضوء ماأسفرت عنه مساهمته فى النشاط العمالى(١) .

وبعد هذا العرض الذى شمل تعريف الماركسية وبيان مصادرها الأساسية ، أنتقل الآن إلى بيان أهم الأسس التى يقوم عليها النظام الماركسى .

ثالثًا : أسس النظام الماركسى :

يقوم النظام الماركسى على دعامتين أساسيتين هما : المادية الديالكتيكية (الجدلية المادية) ، والتفسير المادى للتاريخ (الصراع بين الطبقات) .

١- المادية الديالكتيكية (الجدلية المادية) :

يعتبر هذا المبدأ ركيزة مهمة من ركائز الفكر الماركسى ، يفسرون به كافة الظواهر الطبيعية وتطورها ، ومدى انعكاسها على العقل البشرى ، وهذا المبدأ يسرى على النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، أسوة بالمسائل الطبيعية المادية .

ويتلخص المنطق الجدلى فى أن "وجود فكرة أو شىء يستلزم تأكيد وجود نقيضهما الذى ينبعث من ثناياهما إذ الشئ يثمر نقيضه ، ثم تدخل هذه الفكرة (أو

---

(١) راجع: المنابع الفلسفية فى الفكرالاشتراكى ، عبد الله شريط ص٢٩ ط/ المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر .

الشيء) المعارضة مع الفكرة (أو الشيء القديمة) فى صراع تفوز فيه بأعظم مزايا سلفها ، ويتكون نتيجة هذا الصراع فكرة جديدة (أى شيء جديد) هى نقيض النقيض ، الذى ما يلبث أن يدخل مع الفكرة السابقة فى صراع يولد فكرة جديدة ، وهكذا يستمر التطور . . . . . "(١) .

وهذا التولد من خلال الصراع بين الأفكار أو الأشياء أمر حتمى لا يتخلف إذا توافرت شروطه الموضوعية ومن هنا كان التطور الناتج عن هذا الصراع حتميًا كذلك ، والثورة إنما تؤتى أكلها مع تعميق التناقض القائم بين أطراف الصراع دون محاولة تسكينه بوسائل الاصلاح التقليدية ،وهذا ما بينه ستالين بقوله : " حتى لا نخطئ فى السياسه ، يجب أن نكون ثوريين لا مصلحين "(٢) . وهذا ما جعل الثورة فى النظام الماركسى مبدأ من المبادئ لا يخضع لظرف ما ، وإنما هى ثورة مستمرة لا تنقطع .

وقد تجاوز الماركسيون بفلسفتهم هذه حدود النظرية المجردة ،ليقولوا بأن منطقهم هذا هو منطق العلم ، وليست تحليلاتهم للمسائل الاجتماعية بأقل يقينا ودقة فى نتائجها من علوم الطبيعة .

ويرتبط بمفهوم المادية معنى آخر ، وهو الرفض الجذرى للدين ، فكانت المادية تعنى عندهم إلحادًا نضاليًا " فماركس لم يكن يؤمن بوجود أى إله كان يؤمن بأننا نستطيع بدقة تحديد قوانين حركة المادة ونستطيع استخدامها لنعرف مسبقا بالمستقبل . فهذا العالم ،كما يرى كارل ماركس مخلوق فقط من مادة ديناميكية ، وهو يعرف إلى أين يسير ، ولذلك فإن الأذكياء من البشر قادرون أيضًا على معرفة خط سيره وقصده "(٣) .

---

(١) ثورة ٢٣يوليو ١٩٥٢م ،د/ عبدالحميد حشيش ص٩٦ .

(٢) تطور الفكر السياسى ، جورج سباين ، الكتاب الخامس ص١٠٠١ ،دار المعارف ١٩٧١م.

(٣) تاريخ الفكر الأوربى الحديث ، ص. ٤٤٣ ولمزيد من التفاصيل راجع : " المنطق الجدلى " =

٢- التفسير المادى للتاريخ (الصراع بين الطبقات) :

يرى ماركس أن العامل المادى هو أساس كل التطورات التاريخية سواء فى المجـال السياسى أو الاجتماعى أو الفنى أو القانونى أو الدينى أو الفلسفى . وسبيل التطور هو الصراع بين الطبقـات ومعنى هذا أن الثورة ترتبط بهذا الصراع ، وقد جاء فى البيان الشيوعى الذى وضعه ماركس وانجلز ما يلى :

"إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات ، فالحر والعبد ، والنبيل والعامى ، والسيد والإقطاعى ، والمعلم والصانع ، أى باختصار المضطهدون والمضطهدين ، كانوا فى تعارض دائم ، وكانت بينهم حرب مستمرة ، تارة ظاهرة وتارة مستتره ، حرب كانت تنتهى دائما إما بانقلاب ثورى يشمل المجتمع بأسره ، وإما بانهيار الطبقتين المتناضلتين معًا[١] .

وفى المجتمع البرجوازى الحديث الذى نشأ على أنقاض المجتمع الإقطاعى ، فقد ظهرت طبقة جديدة هى طبقة البروليتاريا " ولابد للصراع بين البرجوازية والبرولتاريا من أن يأخذ مجراه بقوة فى الساحة ،فكما أنه لابد للباحث عن الحركة الدائمة من أن يصطدم فى النهاية بعقبة لا يمكن تخطيها هى قانون المحافظة على الطاقة ، فكذلك لابد للبرجوازية من أن تصطدم فى طريقها بالعقبة التى لا يمكن تخطيها أيضا ، وهى التناقض الطبقى الذى لا يمكن تسويته الا بواسطة الصراع "[٢] .

رابعا : نقد أسس النظام الماركسى :

مما لا شك فيه أن الباحث حينما يفند الأسس التى يقوم عليها أى نظام من النظم ، فإنما يهدم هذا النظام من جذوره ، وسنعمل الآن على تفنيد الأسس التى

= هنرى لموفيفر " ، ترجمة : إبراهيم فتحى ، صـ٢٥، ط/ دار الفكر المعاصر ، ط (١) ١٩٧٨م .

(١) بيان الحزب الشيوعى ، ماركس وانجلز ص٣٦ دار التقدم ، موسكو .

(٢) نتائج وتوقعات والثورة الدائمة ليون تروتسكى ،ترجمة بشار أبو سمرا صـ١٢٢، منشورات دار الطليعة ، بيروت ط (٢) ١٩٦٨م.

قام عليها النظام الماركسى والتى تم عرضها آنفا .

١- نقد المادية الديالكتيكية :

يقضى مبدأ المادية الديالكتيكية بأن الثورة أمر حتمى ومبدأ مقرر ، لا يرتبط بفترة دون أخرى ، وإنما هى ثورة كلية شاملة مستمرة .

وينقد بعضهم ذلك " بأن الثورة فى الأحوال العادية تبررها حالة ضرورة أو إرادة الأمة أو الإثنان معا ، أما أن تكون مبدأ دستوريًا تؤدى وظيفتها على هذا الأساس ، إضافة إلى أنها تقوم بوظيفتها كمساعدة لعجلة التاريخ على سرعة الدوران ، فلا يصح أن يكون مبررا للثورات "(١) .

والذى أراه أن هذا النقد غير سليم ذلك أنه ينبنى على فهم غير صحيح لطبيعة الثورة فى الفكر الماركسى إذ يصورها على أساس أنها للتخلص من نظام فاسد أو من حكام فاسدين ، وهى - فى أصول النظرية - غير ذلك، إذهى أوسع نطاقا ومدى ، و الثورة التى تقوم بحكم الضرورة لتغيير نظام أو حاكم ، هى الثورة البرجوارزية فى نظرهم ، وهذا ما يميز الثورة الماركسية عنها فى النظام الليبرالى .

ب- تقدم النظرية الماركسية فلسفتها هذه على أنها " نظرية علمية " غير أن المنطق الهيجلى إذا كان يصح فيما وراء الطبيعة فإن تطبيقه على الشئون الدنيوية والحوادث التاريخية مدعاة للخطأ والزلل والتاريخ مزيج من الضرورة والحرية ، والنظام والمصادفة ، وإخضاعه لعامل واحد يقتضى تجاهل الكثير من حقائقه ، والالتواء فى تفسير حركاته ، " وشئون الحياة الإنسانية ليست جميعها خاضعة للمنطق مترسمة لخطواته ، ولها ظلال مختلفة وملابسات كثيرة "(٢) .

---

(١) الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية د/عبد الحميد متولى ص٣٩٤ ط دار المعرف ط (١) ١٩٥٢م.

(٢) المذاهب السياسية المعاصرة ،على أدهم صـ٨٩، دار المعارف ،سلسلة اقرأ،العدد التاسع .

ومن ناحية أخرى فقد أسرف كارل ماركس فى إطلاق التنبؤات عن مستقبل الرأسمالية وغيره ، كما أسرف فى وضع الاستثناءات عليها . وهكذا أمكنه القول بأن الثورة حتمية . ولكنها أيضا قد لاتحدث فى انجلترا أو الولايات المتحدة ، وهكذا . . . " وهذا ما أورث النظرية تفككًا حال بينها وبين التفرقة بين الاحتمال والتأكيد الجامد "[١]. يقول تروتسكى (١٨٧٩-١٩٤٠) منتقدًا ماركس الذى قال : إن ثورة ١٨٤٨م ، تعتبر مدخلًا مباشرا إلى الثورة الاشتراكية: " طبعا لا يحتاج المرء إلى نظر ثاقب لكى يفهم - بعد ستين عاما - أن ماركس كان مخطئا لأن العالم الرأسمالى مازال قائما "[٢]. إلى أن يقول : " يبدو أن ماركس كان يافعًا طوباويًا عام ١٨٤٨م، إذا ما قارنا بينه وبين جهابذة الماركسية الحاليين المعصومين من الخطأ "[٢] .

جـ- نفذت الماركسية من خلال الزعم أنها علمية _ إلى رفض الدين كلية ، باعتباره أفيون الشعوب ، وأعلنت أنها فلسفة مادية ، وفى هذا الوصف ما فيه من تنكر للدين.

ومن الغريب أن يدلف الماركسيون إلى القول بنفى الدين تأصيلًا على المنهج العلمى ، فإذا كان المنهج العلمى لا يقوم إلا على الملاحظة والتجربة والاستنتاج ، فإنهم مطالبون بالتالى أن يطبقوا أسس هذا المنهج فى دحض الفكرة الدينية .

وقد كان البحث العلمى يقتضيهم أن يقولوا : إنه لم تثبت لدينا حقيقة الأفكار الدينية فيقفوا على ساحة البراءة ، دون أن يغالطوا فيقولو : إنه لم تثبت لدينا عدم صحة هذه الأفكار ، وفرق كبير بين عدم العلم بالشئ وبين العلم بعدمه " .

---

(١) تطور الفكر السياسى ص١٠٠١ .

(٢) نتائج وتوقعات والثورة الدائمة ، لتروتسكى ص١٠١ .

إن هذه النتيجة من تلك المقدمة هى الفكرة الطوباوية الناشئة من الكراهة والعاطفة لا عن الدراسة الموضوعية "[١].

ولنذكر أخيرا ما قاله كرين برنتون من أن " الماركسية من حيث هى دين أنجزت الكثير حتى الآن ، أما الماركسية من حيث كونها مجرد نظرية علمية ، فإنها لم تكد تتعدى أغلفة كتب رأس المال والمجلات العلمية "[٢] . ولا يلزم من كونها انتصرت كدين أن تكون مرتبطة بأسباب إلهية ، وإنما المقصود أنها أحدثت ما أحدثت نتيجة لذلك الحماس وتلك الجدية التى تخلفها الأديان فى معتنقيها ، على طريق التغيير الشامل ، وليس وصف الأديان بالأفيون بأكثر من تقرير لحالة مرضية عارضة تصيب المجتمعات التى تحمل الأفكار الدينية .

دُ- قصر ماركس قاعدة التطور الديالكتيكى الذى اعتبره قانونا عاما على مرحلة ما قبل التاريخ ،أى على المجتمع الطبقى فى مرحلته الاشتراكية ، ولكنه لم يطبقه على مرحلة التاريخ الفعلى عند زوال الطبقات، وتحقيق الشيوعية التى اعتبرها نهاية المطاف ، وكان يفترض تطبيق قانونه عليها كذلك ، حيث ننتهى بالتالى إلى القول بزوال المجتمع الشيوعى لأنه يحمل فى طياته بذور فنائه[٣] .

٢- نقد مبدأ الصراع بين الطبقات :

انتقدت فكرة الصراع بين الطبقات من جانبيها : الصراع والطبقات ، فمن حيث فكرة الصراع نجد أن ماركس يؤكد على أنه حتمى ، والحال أن الصراع الطبقى وما ينجم عنه ليس أمرا محتوما لا مناص منه . لقد كان ماركس يرى أن النظام الرأسمالى سينهار نظرًا لما ينتابه من أزمات اقتصادية دورية ، ومع هذا فلم

---

(١) حتى يغيروا ما بأنفسهم ،جودت سعيد ،صـ٨١،مطبعة العلم ،بيروت ط(١) ١٩٧٢م .

(٢) الثورة ،كرين برنتون ،ترجمة زياد عناب ،ص٢٧٣، دار الكاتب العربى ،بيروت ط١٩٦٥م.

(٣) لمزيد من التفاصيل حول الانتقادات الموجهة إلى نظريه الماديه الجدلية أو الديالكتيكية راجع : نقض أوهام المادية الجدلية ، د/ محمد سعيد رمضان البوطى ، دار الفكر دمشق.

يقنع بذلك حتى أوجب أن تتدخل الطبقة العاملة لتقصير أجله ، ولمساعدة عجلة التاريخ على سرعة الدوران.

ثم إنه ليس هنالك ما هو أخطر من تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية بسبب واحد . لقد ركز الماركسيون على السبب الاقتصادى باعتباره محرك الصراع ، ولكن أنواع الصراع وأسبابه مختلفة ، فهناك الصراع بين الأجناس ، والصراع بين الأمم ، والصراع بين العقائد . ودور الأديان فى إحداث ثورات شاملة فى التاريخ لايمكن إنكاره ، والإسلام خير دليل على ذلك ، وأهم من الدافع الاقتصادى للثورة هو النزوع إلى التحرر لأن هذا النزوع يحرك نفس الإنسان أكثر مما تحركها الرغبة فى الاستفادة المادية .

" وليس ما هو أدل على أن العامل المادى ليس هو كل شئ فى الصراع ،أننا نرى اسم كارل ماركس يقترن بالحركات الثورية الحديثة ، ولا يمكن أن تفسر هذه الظاهرة تفسيرا ماديًا ، والأقرب إلى الصواب أن تفسر تفسيرا اجتماعيا ، فهو ممن عانوا من الاضهاد الاجتماعى أكثر مما عانوا من الاضطهاد الاقتصادى "(١).

أما من حيث فكرة الطبقة فإن سارتر يهاجمها بشدة ،إذ ينكر وجود شئ اسمه طبقة فهو يقول : " فالبعض يزعم أن البروليتاريا شئ واقعى ، والآخرون يزعمون أنها شئ متخيل والطرفان يتفقان على تشييئها . . . لقد وعدنا جميع هؤلاء العلماء بأن يرونا وحدة طبقة فأرونا تشابه قطع مجموعة من المجموعات ، والحال أن الوحدة والتشابه مبدءان متضادان ، يعقد أولهما روابط عينية بين الأشخاص ويعقد الثانى روابط مجردة بين الحالات "(٢).

(١) تكوين الدولة ، روبرت ماكيفر ، صـ٣٥٣.

(٢) قضايا الماركسية ، جان بول سارتر ، ترجمة جورج طرابيشى صـ١٦٧، ط دار الاداب بيروت ، ط (١) ١٩٦٥م .

وهويصور ما يسمونه " طبقة " بأنها " كتلة " وهويستشهد على ذلك بما يذكره ماركس فى قوله : " إن البروليتاريا تمر بعدة مراحل من التطور ، ونضالها ضد البرجوازية يبدأ مع وجودها بالذات ، وفى البدء يخوض النضال عمال منعزلون ،وفى هذه المرحله يشكل العمال كتله متناثرة فى طول البلاد وعرضها ومنقسمه بسبب التنافس "(١) . وينتهى سارتر إلى القول : "إن العامل يجعل من نفسه بروليتاريا بقدر ما يرفض حالته ، وأولئك الذين يميلون إلى الخنوع بفعل الجوع والإنهاك والظروف يعاملهم ماركس بكلمات بالغة القسوة فهم بلداء وبشر دون . لكنه لا يلومهم ولا يدينهم بل يصدر عليهم حكمًا واقعيًا "(٢) .

وحتى على فرض تسليمنا بوجود الطبقة ، فإن الخطأ يبدو من وجه آخر ، إذ كيف يقسم ماركس المجتمع إلى طبقتين فقط ، علمًا بأن واقع الأمور يشهد على خلاف ذلك؟ .

ولنقل إن هنالك طبقات فى المجتمع ، غير أن تحديد نشأة هذه الطبقات على أساس الاعتبارات الاقتصادية المادية فقط فيه خطأ كذلك،والصواب فى هذا المجال هو أن الطبقة الاجتماعية إنما تتحدد على أساس اعتبارات متعددة مختلفة ، وهذه الاعتبارات ليست ثابتة ، وإنما تخضع لظروف الزمان والمكان .

"ومن الجدير بالذكر أن ماركس نفسه أشار إلى أن المغير الحقيقى للنظام القائم ، ليس هو العلاقات الاقتصادية بذاتها ، ولكن هى عملية التثقيف والتدريب على ممارسة الحياة السياسية بين صفوف العمال ، فيعمل ذلك على تعديل تصوراتهم الفكرية "(٣)، ولكن استغراقه فى إعجابه بماديته سترعنه الحقيقة التى

---

(١) بيان الحزب الشيوعى صـ٥١ .

(٢) قضايا الماركسية صـ١٦٧ .

(٣) التغير الاجتماعى ، د/ محمد فؤاد حجازى ، صـ٦٥ ،مكتبة وهبة بالقاهرة ط (١)١٩٧٤م .

جرى بها قلمه ، فهو يقول فى البيان الشيوعى :

" ترى البرجوازية نفسها مضطرة فى كل ميادين النضال هذه، إلى الالتجاء للبروليتاريا وطلب معونتها ، فتجرها بذلك الى مضمار الحركة السياسية، وهكذا تقدم البرجوازية بيدها إلى البروليتاريين عناصر ثقافتها ، أى أنها تسلمهم السلاح الذى سيحاربونها به . أضف الى كل ذلك ،ما رأيناه من أن جماعات كاملة من الطبقة الحاكمة تتدهور، نتيجة تطور الصناعة وتقدمها ،إلى طبقة البروليتاريا ، أو تكون على الأقل مهددة فى ظروف معيشتها وشروط حياتها ، فهذه الجماعات تحمل كذلك إلى البروليتاريا عددًا من عناصر الثقافة "[1] .



(١) بيان الحزب الشيوعى ص٥٠ .

الفصل الأول

طبيعة السلطة التنفيذية فى النظام الماركسى

المبحث الأول
مكانة السلطة التنفيذية فى النظام الماركسى

تمهيد : زوال السلطة مرتهن بقيام المجتمع الشيوعى

السلطة بمفهومها الطبقى ، أى بكونها أدة إكراه تعمل على تطويع إرادة المجتمع لصالح إحدى طبقاته ، من الأمور المنكرة فى الفكر الماركسى . وهذا لأنه كما يشير دعاته ، فكر يهدف إلى تحرير الإنسان من القيود التى كبلته على مر التاريخ ، يقول ماركس : " لا يمكن لمملكة الحرية أن تبدأ إلا عندما ينتهى العمل الذى تفرضه الضرورة "(١) لذا وفى سبيل ذلك تغلغل فى دراسة المجتمعات البشريه للتعرف على كيفية نمو العوامل المادية التى تحكم تطورها ، وما يصاحب ذلك من آثار لا ينعكس جانبها السلبى سوى على الطبقات العاملة التى يمثل أفرادها دائما غالبية أعضاء المجتمع .

وقد تكشف لماركس أن مصدر شقاء الإنسان وتجرده من حقوقه وحرياته ، ينبع أولا من تسخير الأساس المادى للمجتمع لصالح البعض دون الآخرين ، ومن أن السلطة السياسية لا تزيد عن كونها تجسيدا للسلطة الاقتصادية ، ووسيلة لاستمرار علاقات الإنتاج التى تتناقض ومصالح الطبقات غير المالكة . أو على حد تعبير مؤسسى الماركسة " ليست السلطة الاقتصادية ، سوى السلطة المنظمة لحساب طبقة لاضطهاد طبقة أخرى "(٢) .

ومن هنا لم تطرح الماركسية مسألة زوال السلطة بطريقة مجردة ، أى باعتبارها مجرد دعوة تجرى فى إطار الدعاوى المنكرة لكافة القوى المسيطرة على الإنسان،

---

(١) رأس المال ،كارل ماركس،المجلد الثالث صـ٣٣٩، دار التقدم موسكو ١٩٦٢م .

(٢) بيان الحزب الشيوعى صـ ٨٥.

مثلها فى ذلك مثل الفكر الفوضوى الذى نادى ودون نظر للعوامل المادية القائمة أو الآثار الاجتماعية المترتبة عليها ، بأن أول مهمة يجب أن توكل إلى أية ثورة اجتماعية قائمة ، هى تحقيق الانتقال الفورى من المجتمع الذى تهيمن عليه الدولة بما تحوز من سلطة ، إلى مجتمع متجرد تماما منها حتى تتوفر للإنسان حريته المسلوبة وتنمحى الأغلال التى تكبل استقلاله الذاتى .

وإنما تناولت الماركسية هذه المسألة من خلال مفهوم أشمل ، وعلى أنها محصلة يرتبط تحققها ارتباطا كليا بتحلل الإطار الذى نبعت عنة فكرة السلطة ذاتها ، أى ذلك المحيط الاجتماعى الذى يرتكز وجوده على درجة محدودة من تطور قوى الإنتاج وعلى علاقات إنتاجية يترتب على تخلف تطورها عن هذه الدرجة، تناقضها وهذه القوى. فإذا كان هذا المحيط الاجتماعى الذى يمثل إحدى مراحل تطور التاريخ، لا يزال قائما، فلا جدوى إذن من أية دعوة تنادى بالزوال الفورى للسلطة ، إذ على حد قول أنجلز : " لن تزول السلطة المطلقة ، قبل أن تزول أولا الشروط الاجتماعية التى ولدتها ، ومن يدعو إلى الزوال الفورى للسلطة ، ودون أن تسمح معطيات التطور بذلك، فهو أحد اثنين ، إما أن يكون من الفوضويين وعندئذ فهو لايدرى بما يقول ، ومجرد دعاية لبث الفوضى والاضطراب فى المجتمع. وإما أنه يعى ما يقول ، ولا يقصد به سوى الإضرار بالحركة البرولتيارية ، فتجريدها من السلطة خلال المرحلة هو بمثابة افقادها القدرة على الوفاء بالالتزامات التى تؤدى فى النهاية إلى تحقيق المجتمع الشيوعى "(١) .

إذن الماركسية تأخذ بسنة التدرج ، فهى تحسب لظروف البيئة أى لظروف الزمان والمكان حسابا كبيرا ، فهى لا ترى مثلا الانتقال طفرة من النظام الرأسمالى إلى مرحلة النظام الشيوعى وزوال السلطة ، بل هى ترى ضروريا أن تكون ثمة مرحلة

---

(١) الماركسية من فلسفة للتغيير إلى فلسفة للتبرير ، عطية مسوح ص١٠٦ ، دار الينابيع ، دمشق ١٩٩٥م .

انتقال طويلة ، وهى التى توصف بمرحلة (الاشتراكية) أو (دكتاتورية البروليتاريا) وفى ذلك يقول ماركس : " إن البروليتاريا تعمل تدريجيا على انتزاع رأس المال من البورجوازية حتى تتمكن من وضع جميع وسائل الإنتاج بين أيدى الدولة ، أى بين أيدى البروليتاريا ، وقد نظمت كطبقة حاكمة "[١] وهذا ما أتناوله بالبيان تباعا خلال المطالب القادمة .

المطلب الأول : مرحلة دكتاتورية البروليتاريا وخصائصها

يعرف لينين دكتاتورية البروليتاريا بأنها : " النضال الطبقى للبروليتاريا الظافرة التى استولت على السلطة السياسية ضد البورجوازية المغلوبة ؛ولكن غير المبادة ،غير المتلاشية ، والتى لم تكف عن المقاومة ، بل شددت مقاومتها "[٢] .

وتتميز تلك المرحلة الأولى بخصائص معينة أهمها مايلى :

الخاصية الأولى : مرحلة انتقال :

فهذه المرحلة وتلك الدكتاتورية ليست غاية فى ذاتها ،إنما هى وسيلة ،هى بمثابة قنطرة للمرور عليها للانتقال من المجتمع الرأسمالى الطبقى إلى المجتمع الشيوعى اللاطبقى . ذلك الانتقال لا يمكن أن يتم - كما قدمت - إلا تدريجيا ،لذلك نجد أن هناك درجات فى سلم التطور داخل كل مرحلة . وهذة المرحلة ليست مجرد فترة قصيرة عابرة إنما هى فترة طويلة الأمد ، إنها - كما يقولون - أحد الأدوار أو العصور التاريخية ، إذ أن الأهداف التى تهدف إليها هذه المرحلة لا يمكن بلوغها فى أمد قصير . تلك الأهداف يمكن تلخيصها هنا فى : " إعادة التنظيم الاقتصادى والسياسى للدولة طبقا لما توحى به مبادئ ماركس ، وتدريب البروليتاريا على القيام بمهام الحكم "[٣] .

---

(١) بيان الحزب الشيوعى صـ٣.

(٢) أسس اللينينيه ،ستالين صـ٥٩ الشركه اللبنانيه للكتاب ، بيروت .

(٣) القانون الدستورى ، فيديل ، صـ٢٠٨، ط / باريس ١٩٤٩م .

الخاصية الثانية: الحكم ذو صبغة دكتاتورية تزاولها طبقة البروليتاريا .

من الطبيعى أن يسند ماركس وأتباعه مثل أنجلز ولينين السلطة إلى الطبقة العاملة المسماة (بالبروليتاريا)لأنها هى التى قامت بالثورة على الرأسمالية ، ثم هى صاحبة المصلحة الوحيدة فى إقامة المجتمع الاشتراكى . وسيطرة البروليتاريا على الحكم لها طابع دكتاتورى ، فإذا كانت الدولة هى أداة سيطرة لطبقة على أخرى ، فهى تصبح فى يد البروليتاريا أداة قهر وسيطرة ضد الطبقه الرأسمالية المنهزمة . وهى على أى حال دكتاتورية الأغلبية العمالية ضد الأقلية الرأسمالية ، بعد أن كانت فى الماضى دكتاتورية الأقلية ضد الأغلبية . يقول لينين: " إن كل دولة بما فيها الجمهورية الأكثر ديمقراطية ليست فى الجوهر إلا آلة قمع فى يد طبقة ضد طبقة أخرى ، والدولة البروليتارية هى آلة قمع فى يد البروليتاريا ضد البرجوازية، وهذا القمع ضرورى لمواجهة القوى المسعورة والشرسة والتى لاتتورع عن ارتكاب أى فعل عندما نبدأ فى انتزاع ملكيتها "[(١)] ويلح لينين على أن الدولة - طبقا لمذهب ماركس - هى أداة طغيان فى يد البروليتاريا ضد البرجوازية فيقول : " دولة البرجوازية هى دولة ديمقراطية الاستغلاليين ، أما دولتنا دولة الذين عانوا من الاستغلال ،فهى ديمقراطية لأصحابها ، وأداة قمع لخصومهم)[(٢)] .

الخاصية الثالثة : أهداف مرحلة دكتاتورية البروليتاريا :

تتلخص أهداف هذه المرحلة فيما يفسر به لينين آراء ماركس وأنجلز فيما يلى :

١- العمل على استئصال بقايا النظام البرجوازى تدريجيًا تمهيدًا لإقامة المرحلة العليا للمجتمع الشيوعى (وهى المرحلة الثانية التى تزول فيها الطبقات تمامًا) .

٢- القضاء على الحركات المناهضة للثورة البروليتارية ، وذلك بتحطيم مقاومة ملاك الأرض والرأسماليين .

---

(١) رسالة إلى عمال أوربا وأمريكا ، لينين ، المؤلفات الكاملة ، الطبعة الانجليزية المجلد ٣٧ صـ٤٥٧.

(٢) الثورة البروليتاريه والمرتد كاوتسكى ، لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٨ صـ٢٥٠ .

٣- العمل على إعادة التنظيم السياسى والاقتصادى للدولة طبقًا لمبادئ ماركس ، بأن يبدأ بتأميم جميع وسائل الإنتاج الرئيسة.

٤- إقامه هيئات جديدة لتولى شئون الحكم والإدارة، وتدريب البروليتاريا على القيام بمهام الحكم[(١)] .

٥- وأحطر هذه الأهداف فى نظر ماركس وأتباعه هو التغيير الجذرى لطبيعة الإنسان، وهذا التغيير الكامل لنفسية الإنسان وضميره هو مفتاح الاشتراكية الماركسية " فالديمقراطية الماركسية هى أساسا وقبل كل شئ ديمقراطية تعليمية ، تسعى لتحول طبيعة الإنسان بالتأثير على إرادته منذ الصغر حتى يكون العمال قادرين على ممارسة مهمة توحيد المجتمع وتحقيق انسجامه والقضاء على كل مظاهر الصراع ، وتوحيد الطبقات ، أو بمعنى آخر إزاله الطبقات تمهيدا لتحقيق المرحلة الشيوعية النهائية "[(٢)] .

ومما تجدر ملاحظته أن البرجوازية تظل عادة لفترة ما أقوى من البروليتاريا حتى بعد استيلاء هذه الأخيرة على مقاليد الحكم ، ويرجع ذلك فيما يقول لينين إلى ثلاثة أسباب: " أولا : ارتباط البرجوازية المحلية بالرأسمالية الأجنبية واستمدادها العون منها . وثانيا : أن البرجوازية طبعت المجتمع بعاداتها وتقاليدها وهذه كلها ليس من يسير الأمور تغييرها فى أمد قصير ، وثالثا :أن البرجوازية تمتاز بما كانت قد كسبته من تعليم وثقافة أعوزت طبقة البروليتاريا "[(٣)] .

الخاصية الرابعة : مرحلة الاشتراكية :

فى هذه المرحلة تتحقق اشراكية الملكية وإلغاءالملكية الخاصة لوسائل

---

(١) راجع :الاشتراكية والدولة ، نايدان باستيش وآخرين ،صـ٥٧، بيروت (١)١٩٦٥م .

(٢) الديمقراطية ، جورج بيردو، صـ١٣١، مكتبه القاهرة الحديثة .

(٣) الماركسية ، جلال أمين صـ٧٤، ط/ مكتبة وهبة ١٩٧٠م .

الإنتاج ، الأمر الذى يترتب عليه زوال استغلال الإنسان للإنسان(١) .

ولكن لا يمكن القول بأن المجتمع الشيوعى قد حقق قيامه كاملا ، وذلك لأن المبدأ الأساسى (أو المثل الأعلى أو الهدف النهائى)للشيوعية لم يدرك كله . وبخاصة ذلك المبدأ الأساسى للمساواة الذى يعبر عنه بتلك العبارة الشهيرة : " لكل فرد طبقا لحاجته " (أى أن يأخذ كل فرد من مواد الاستهلاك كالمأكل والملبس . . . إلخ طبقا لحاجته) فالفرد فى هذه المرحلة إنما يأخذ من الأجر طبقا لمقدرته وكفاءته (لا طبقا لحاجته) وبذلك لايمكن الادعاء بأنه قد تحققت المساواة التامة بين الأفراد ، وطالما كانت هناك عدم مساواة بين الأفراد فى بعض النواحى - كما يقولون - فإن وجود الدولة يظل أمرًا ضروريًّا . ويجب ألا يفوتنا أن الشيوعية الكاملة - فى مذهب ماركس - إنما تتطلب - كما سأبين - زوال الدولةأى قيام الفوضوية ، وهى المرحلة التى سيأتى الكلام عنها .

الخلاصة : أن المجتمع فى هذه المرحلة لايزال يحمل بعض بقايا النظام البورجوازى ، إذ لا نزال نرى عدم المساواة فيما يتعلق بمواد الاستهلاك ، نظرًا لاختلاف الأجور تبعًا لاختلاف كفاءة ومؤهلات الأفراد وطالما كانت هنالك عدم مساواة بين الأفراد فى هذا الصدد فإن وجود الدولة أمرٌ ضرورى .

المطلب الثانى : مرحلة زوال الدولة (الشيوعية والفوضوية)

اختلفت وجهات نظر النظم المختلفة فى نظرتها إلى الدولة ووجودها وسلطتها ، ففى النظام الليبرالى ينظر إلى الدولة على أنها شر لابد منه ، وعليه كان لا بد من الحد من نفوذها وسلطانها قدر المستطاع .

وهى فى المذهب الفوضوى شر كذلك ، ولكنه غير ضرورى ، ومن هنا يمكن

---

(١) لذلك لايطلق على هذه المرحلة وصف الشيوعية وإنما يطلق عليها وصف " الاشتراكية " وأحيانا " الجماعية " كما يطلق عليها الأستاذ بودان فى كتابه " تاريخ المذاهب الاقتصادية " ص١٩٤.

تلافيه بالقضاء عليها ولكنها فى المذهب الهيجلى " خير إذ هى التعبير السامى عن الأخلاق الرفيعة ويترتب على ذلك إطلاق حقها فى الحد من الحريات العامة بما يكفل بقاءها وحياتها "[١] .

أما فى النظام الماركسى فهى ليست شرا خالصا ولا خيرًا خالصا ، وقد ذكر أنجلز أن : " الدولة لا تمثل واقع الفكرة الأخلاقية كما يدعى هيجل ، وإنما هى نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره ، وأنها تمثل حالة ضرورة أوجبها ذلك التناقض الذى وصل إليه المجتمع "[٢] بينما وصفها ماركس بأنها : " الزائدة الطفيلية التى تقتات على حساب المجتمع وتعيق تقدمه الحر "[٣] . وأنى كان من أمر فإن هناك أسبابا اقتضت وجودالدولة ، وتتمثل هذه الأسباب فى أن الدولة استخدمت كأداة للقمع والإرهاب فى عهد الرأسمالية ويجب بالتالى أن تستخدمها طبقة البروليتاريا فى مرحلة الانتقال إلى الشيوعية كأداة للقمع كذلك ، يقول أنجلز : " إن البروليتاريا تحتاج إلى الدولة من أجل القمع من أجل أن تقمع معارضيها ، وبعدها يصبح فى الإمكان الحديث عن الحرية ، فإن الدولة فى حد ذاتها ستكف عن الوجود "[٤] .

ويمكن تلخيص أهم خصائص هذه المرحلة فيما يلى :

الخاصية الأولى : تطبيق مبدأ " لكل فرد طبقا لحاجتة :

يقولون بأنه سوف يكون مستطاعا فى هذة المرحلة أن يطبق المبدأ الأساسى للشيوعية الذى يتلخص فى هذه العبارة : " لكل فرد طبقا لحاجتة ومن كل فرد طبقا

(١) مبدأ الشرعية فى الدول الاشتراكية د. كمال زكى محمد أبو العيد صـ٢٢٢، رسالة دكتوراة مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة م ١٩٧٥.

(٢) الدولة والثورة ، لنين صـ٣٧٧.

(٣) المؤلفات الكاملة ، ماركس وانجلز المجلد ١٧ ، صـ٣٤٢.

(٤) المرجع السابق ، صـ٣٤٣.

لمقدرته " فسوف يكون تطبيق هذا المبدأ أمرا مستطاعا لزيادة الإنتاج .

فالإنتاج - فيما يرى الماركسيون . سوف يزداد زيادة كبيرة ، أولا : لتحرير العقبات التى تضعها الرأسمالية فى طريق تقدمها . وثانيا : نظرا لما أدخل من تغيير عميق على طبيعة الإنسان فالأفراد فى مثل هذا المجتمع سيعملون كما يقال من تلقاء أنفسهم إلى أقصى ماتصل إليه مقدرتهم ، وبذلك فلن تكون حاجة لوضع نظام للإنتاج قائم على أساس الإكراه والقهر ، وسوف يترتب على وفرة الإنتاج أن سيكون من المستطاع توزيع ذلك الإنتاج . كما يقولون . وفق مبدأ لكل " فرد طبقا لحاجته " فى حين أن المبدأ الذى كان سائدا فى مرحلة دكتاتورية البروليتاريا كان لكل فرد طبقا لمقدرتة أو لكفاءتة .

لما تقدم توصف هذة المرحلة " بالمرحلة العليا " للشيوعية .

الخاصية الثانية : زوال الدولة أو الفوضوية .

نظرا لما سبقت الإشارة إلية من حدوث تغيير كبير فى طبيعة الأفراد بحيث يغدو من المستطاع أن يكون الإنتاج وافرا ، وأن يعمل كل فرد طبقا لمقدرته ، وأن يوزع الإنتاج على كل فرد طبقا لحاجته ، فلن تكون إذن . كما يقولون . ثمة حاجة لنظام للإنتاج قائم على أساس الإكراه و القهر ،ولن تكون ثمة مشاكل متعلقة بتوزيع الإنتاج ، وحين يصبح المجتمع غير مقسم إلى طبقات تتم المساواة بين الأفراد فى مواد الاستهلاك ، وحين يجرى تنظيم الإنتاج والتوزيع دون حاجة إلى الالتجاء لوسائل الإكراه والقهر ، حين يحدث ذلك كله فلن تكون ثمة حاجة لوجود الدولة . أى أن الدولة ستزول ، يقول أنجلز : " عندما لاتكون هناك طبقة اجتماعية يجب إخضاعها ،وتزول الاصطدامات و الخلافات الناجمة عن السيطرة الطبقية ، لن تكون هناك حاجة إلى قوة قسرية هى الدولة . فالدولة باستيلائها على وسائل الإنتاج تكون قد أنجزت آخر عمل من أعمالها ، ويصبح تدخلها فى أى مجال من

مجالات العلاقات الاجتماعية لا محل له . وفى هذا الوقت سيحل تنظيم الأشياء ، وإدارة عملية الإنتاج محل حكومة الأشخاص . إن الدولة لن تلغى ولكنها ستتلاشى "(١) .

يتبين مما تقدم أن تطور الشيوعية . فى مرحلتها النهائية . إنما يصل بنا إلى الفوضوية أى إلى زوال الدولة وزوال السلطة التنفيذية زوالا تاما ، وزوال كل وسيلة من وسائل الإكراه والقهر، ولكن يجب ألا تفوتنا ملاحظة أن النظام الماركسى يختلف عن المذهب الفوضوى فى أن ماركس يرى أنه ليس من المستطاع بل ولا من المرغوب فيه أن نعمد إلى إلغاء الدولة فورا ، بل يجب أن نصل إلى ذلك متبعين سنة التدرج لا طريق الفطرة ،فضرورات الإنتاج وعدم المساواه فى الأجور تضطرنا فى المرحلة الأولى (مرحلة دكتاتورية البروليتاريا) إلى الاحتفاظ ببعض وسائل القهر ، والدولة هى قبل كل شئ أداة للقهر وذلك خلافا لما هى عليه فى المرحلة الثانية .

ولقد كان ستالين يرى أنه من أجل أن يتحقق ذلك الزوال للدولة فإنه يجب أولا ألا تقتصر الاشتراكية أو الشيوعية على قطر واحد ، بل يجب أن تصبح نظاما دوليا ، أى أن تنتشر فى كافة الأقطار ، أو أغلبيتها على الأقل ، حيث يصبح هنالك تطويق اشتراكى أو شيوعى بدلا من ذلك التطويق الرأسمالى الذى كان معروفا لاسيما فى بداية عهد حكم استالين " فإذا لم تصبح الشيوعية نظاما دوليا فإن سلطان الدولة لا يمك أن يزول ، بل بالعكس يجب أن يبقى و يقوى ليستطيع حمايتها من عدوان العالم الرأسمالى عليها "(٢) .

---

(١) الفرد و الدولة ، جاك ماريتان ،ص١٠٧، ط. بيروت ١٩٦٢م .

(٢) الفكر السياسى الماركسى ، روجيه جارودى ، ترجمة جورج طرابيشى ص١٨٩،ط /بيروت ١٩٧٠م .

الخاصية الثالثة : زوال الطبقات :

وهذه الخاصية تسبق بداهة . فيما يصورون - زوال الدولة أو الفوضوية التى أشرنا إليها . ولقد سبق وأن ذكرت أن مرحلة دكتاتورية البروليتاريا إنما تهدف - قبل كل شىء - إلى خلق مثل هذا المجتمع اللاطبقى الذى يعد قيامه شرطا أساسيا لزوال الدولة ، كما أن المساواةبين الأفراد لا يمكن أن تتحقق طبقا للنظام الماركسى إلا فى مجتمع لا يعرف الطبقات ، وأن المساواة هى التى تكفل الحرية ، أى أن الحرية بدورها لا يمكن أن تتحقق إلا فى مجتمع تسوده المساواة .

وكل ما قيل فى هذين المرحلتين هو موضع مر من النقد وحسبى أن أذكر هنا أن هذه أقوال طبعها الغموض بطابعه ، وصنع لها الخيال من خيوطه ، ونسجه ثوبا فضفاضا براقا فى مصنعه ، لا تكاد تهب عليه ريح البحث والدرس حتى تجده قد تمزق ، وتجد تلك الأقوال مجرد كلام منمق ملفق ، وهذا ما سنوضحه فى المطلب التالى .

المطلب الثالث : نقد النظرية الماركسية فى مراحل تطور الدولة واختفاء سلطتها

الواقع أن تسجيل النظام الماركسى لهذه الأفكار واعتناقه لها وإيمانه بها مسألة تجرده من صفته العلمية التى أسبغت عليه ، وتدرجه فى عداد المذاهب الاشتراكية الخيالية التى يعارضها ماركس ولا يسلم بجدواها وينعى عليها أنها بنيت على خيال وأوهام .

أولا : نقد مرحلة دكتاتورية البروليتاريا :

ففى المرحلة الأولى من تطور الدولة يرى ماركس أن يكون نظام الحكم دكتاتوريا ويسميه دكتاتورية البروليتاريا ، ويحاول الماركسيون تخفيف حدة هذا الوضع والتهوين من خطره بقولهم إن هذه الدكتاتورية مؤقتة ومرهونة بفترة انتقال ، وهى فوق ذلك موجهة ضد الأقلية فقط ، وبعد انقضاء هذه الفترة المؤقتة ستزول

الدولة وهى عنصر الضغط والإكراه ، والأداة المنبعثة من العداء بين الطبقات . وعندئذ تتحقق الحريات على أوسع نطاق وتكون مضمونة مكفولة ؛ لأن المجتمع سيصبح بمثابة اتحاد ينضم إليه الأفراد ويدخلون فى تنظيماته برضاهم واختيارهم ويتعاون الكل على تحقيق نفع المجتع ونفعهم بروح تسودها المحبة والمودة والمساواه والإخاء والسلم. فلا مجال لصراع ولا لأى نزاع بين أفراد المجتمع فى مرحلتة النهائية أى مرحلة الشيوعية حسبما ذكرت من قبل.

إن الأمر الذى لا يستطيع أن ينكره الماركسيون هو التسليم بعدم كفالة الحريات فى فترة الانتقال أى فى ظل دكتاتورية البروليتاريا ، بل التسليم بالضغط الواضح على الحريات خلال تلك الفترة فإذا كانت الدولة البرجوازية أداة طغيان فى يد الطبقة البرجوازية ضد طبقة البروليتاريا - على ما يقول ماركس - فإن الدولة فى وضعها الجديد تصبح أداة طغيان فى يد البروليتاريا ضد البرجوازية وإذا كانت الدولة البرجوازية عبارة عن دكتاتورية الأقلية ضد الأغلبية ، فإن دولة البروليتاريا هى عبارة عن دكتاتورية الأغلبية ضد الأقلية .وتبقى الدكتاتورية على هذا الحال محتفظة بهويتها ولو تغير اللون والشكل .

وإذا كانت الطبقة العمالية المعتبرة هى تلك التى تنتظم فى الحزب الشيوعى ، فإن من المعلوم كيف تكون ممارسة الدكتاتورية بعد ذلك .ويكفى فى هذا المقام أن نذكر قول تروتسكى (١٨٧٩-١٩٤٠) فى الحزب اللينينى : " يحل تنظيم الحزب محل الحزب نفسه ، وتحل اللجنة المركزية محل التنظيم ، وأخيرا يحل الدكتاتور محل اللجنة المركزية "[(١)] .

* يصف الماركسيون فترة دكتاتورية البروليتاريا بأنها مرحلة انتقالية وهى مؤقتة ، ومن الطبيعى أن تكون مرحلة " حكومة الثورة " أو الحكومة الواقعية

---

(١) تطور الفكر السياسى ، جورج سباين ، ص١٠٦٦ .

الفعلية " فترة مؤقتة . يقول ستالين : " ينبغى ألا ينظر إلى دكتاتورية البروليتاريا على أنها حقيقة وجيزة عابرة من الأعمال والمراسيم الثورية العليا بل على أنها مرحلة تاريخية كاملة مليئة بجروب أهلية ونزاعات خارجية ، وبعمل عنيد من التنظيم والبناء الاقتصادى ، وبكثير من التراجع "[١] وهذا القول سيمتد إلى الأبد فى البلدان الآخذة بالفكر الماركسى.

* ويلاحظ هنا أن الدوله التى تقوم على أعقاب النظام البرجوازى هى دولة الطبقة الواحدة،ولكن هذا المنطق لا يتسق ومجريات الأحداث وضرورات الواقع ، وهذا ما جوبه به الحزب الشيوعى السوفيتى الذى أذعن للأمرالواقع ، ففى المؤتمرالثانى والعشرين للحزب الشيوعى تقرر إحلال " دولة الشعب كله " محل " دولة البروليتاريا " وقد أشاد أفانا سييف فى كتابه " أصول الفلسفة الماركسية " بذلك قائلا : " لأول مرة تنشأ دولة دكتاتورية لأية طبقة معينة ، بل أداة للمجتمع كله ، أى للشعب كله . وهذه خطوة جريئة من الحزب الشيوعى السوفيتى هى أشبه بالعدول عن الخط الماركسى أكثر منه تعديلا له ، وقد كابر الحزب الشيوعى الصينى وذهب يتهم غريمه بالردة الفكرية"[٢].

وقد أعلن (جورج مارشيه) أمام ألف وخمسمائة مندوب فى المؤتمر الثانى والعشرين للحزب الشيوعى الفرنسى عام ١٩٧٦ تخليه عن مبدأ دكتاتورية البروليتاريا وقبوله بمبدأ تعدد الأحزاب ورفض الاستيلاء على السلطة بالقوة ، والسير فى طليعة الطبقات الكادحة لتحقيق " البرنامج المشترك " الذى تعاقد على تنفيذه مع الحزب الاشتراكى الفرنسى[٣].

---

(١) أسس اللينينية ، لستالين ، صـ ٥٩

(٢) أصول الفلسفه الماركسية ، أفانا سييف ، ترجمة حمدى عبد الجواد صـ ١٢٩، ط/ دار الثقافة الجديدة ١٩٧٥م.

(٣) معول مارشيه يحدث شرخا فى صخرة الأممية الماركسية ، خيرات البيضاوى ، مقال منشور =

ثانيا : نقد مرحلة زوال الدولة وسلطتها :

وبعد ما تقدم ، نفرغ لتقديم أوجه النقد الموجهة إلى هذه الفكرة ، ونشير فى البداية إلى أن هذه الفكرة لم تنل فى طرقها التوضيح الكافى من قادة النظام الماركسى ، حتى إن ما كتب عنها لا يخلو من إبهام وغموض ، ومما يزيد المسألة تعقيدا ، أن الحديث فى زوال الدولة هوحديث فى أمور متوقعة لاواقعة ، فتبقى المسألة فى حدود التنظير القاصر ، والقابل للتأويلات المختلفة .

وتتلخص أوجه النقد والتى تتوجهإلى غموض النظرية فى الآتى :

(أ) ماذا يريد الماركسيون بفكرة زوال الدولة ؟

يبين أن هنالك ثلاثة تفسيرات لهذه الفكرة :

١- أما ماركس و أنجلز فيريان أن اضمحلال الدولة يعنى زوال صفتها السياسية فحسب ، وهذا ما عناه ماركس فى " بؤس الفلسفة " إذ يقول : " خلال مجرى التطور تقيم الطبقة البروليتارية مقام المجتمع البرجوازى القديم رابطة لاوجود فيها للطبقات وللتناقضات بين الطبقات ، رابطة تنعدم فيها السلطة السياسية بمعناها الصحيح ما دامت هذه السلطة ليست غير التعبيرالرسمى عن التناقض الطبقى فى المجتمع البرجوازى "(١) .

ويقول أنجلز : " نقترب الآن بسرعة من مرحلة فى تطور الإنتاج ، يصبح فيها وجود الدولة ليس أمرا لا ضرورة له فحسب ، بل عائقا إيجابيا للإنتاج ، إن الطبقات ستزول بالضرورة كما نشأت بالضرورة فى سالف الأحقاب ، وعندما تزول الطبقات فإن الدولة ستزول معها "(٢) .

= بمجلة الأسبوع العربى العدد ٨٦٤ شباط ١٩٧٦م .

(١) نظرية الحقوق والحريات العامة فى تطبيقاتها المعاصرة ، د. عدنان حمودى الجليل ، ص٢٩٠ رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة ، طبع جامعة القاهرة .

(٢) الدولة والثورة ، لينين ، ص٣٨٧.

٢- ويرى الماركسيون المعاصرون أن الاضمحلال فى الظرف الراهن يعنى اضمحلال الصفة السياسية الداخلية للدولة فحسب ، وذلك عندما تنتفى صفة القمع عن أجهزة الدولة لتتولى الإدارة والتوجيه ، وتقوم المنظمات الجماهيرية بتولى وظائف الدولة فى الوقت الذى تبقى هنالك بعض الأجهزة المركزية للإشراف على الاقتصاد القومى .

ولا يتحقق زوال الصفة السياسية الخارجية للدولة ، إلا بعد مرحلة التطويق الاشتراكى . والتى أشرت إليها آنفا .

٣- أما لينين ، فالذى يفهم مما قدمه فى بحثه " الدولة والثورة " هو زوال الصفتين السياسية والإدارية للدولة ويتم زوال الصفة السياسية أولا عندما تصبح الوظائف الرئيسة للدولة عبارة عن وظائف حساب ورقابة على العمل ، يقوم بها العمال أنفسهم ، مما يؤدى إلى تحويل الوظائف العامه من وظائف سياسية إلى وظائف إدارية أما الصفة الإدارية فتبدأ فى الزوال عندما يتعلم أفراد المجتمع على كيفيه إدارة الدولة وتنظيم الرقابه الرأسمالية المتبقية وعند هذا الحد تطبق قاعدة : " من كل حسب قدرته ، ولكل حسب حاجته " .

ويعتبر رأى لينين هذا أكثر انسجاما من رأى ماركس وانجلز مع مبادئ الماركسيه وذلك لسببين:

١- أنه لا يتصور زوال الطبقات مع تطبيق القاعدة المذكورة إلا إذا اعتبرنا ذلك مرتبطا باضمحلال الصفتين السياسية والإدارية للدولة .

٢- ثم إن اضمحلال الدولة ، إثر اضمحلال الطبقات سوف يقترن باضمحلال القانون ، فإذا كان اضمحلال الدولة سوف يقتصرعلى الصفة السياسية فحسب ، فلماذا يضمحل القانون ؟ ألا تتطلب أجهزة الدولة الإدارية قوانين تحكمها وقواعد تسيرها ؟[١]

---

(١) راجع : نظرية الحقوق والحريات العامة ، ص٢٦٩- ٣٠٠ .

(ب) ماذا يقصد بفكرة اضمحلال القانون ؟

الذى يفهم من الفكر الماركسى ، أنه إثر تطبيق قاعدة من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته تزول القوانين التى تحكم شئون الإنتاج ، كما تزول القوانين التى تحكم حماية الأفراد بعضهم من بعض ، وتزول المحاكم وأجهزة الدولة القسرية ، وهذا يعنى باختصار زوال التناقض بين الحاجات الفردية والحاجات الاجتماعية(١) .

ولكن ما البديل بعد زوال هذا كله ؟ يقول الماركسيون : إن جماهير الشعب المسلحة هى التى ستتولى حسم النزاع كما ستحل قواعد اجتماعية تشتمل على قواعد أخلاقية لتحكم العلاقات بين الناس ، وقواعد تنظيمية فى مجالات الاقتصاد والتعليم والتكنولوجيا .

من هنا يبدأ النقد :-

١- إن القواعد الأخلاقيه تفتقر إلى التحديد والصياغة ، ناهيك عن كونها غير ملزمة ، ثم إن هذه القواعد ليست إلا قانونا يقوم على قواعد الإخلاص التى تحكم البشريه اليوم فى المرحلة التى يسمونها بالبرجوازية "(٢) .

٢- إن فكرة الاعتماد على الجماهير المسلحة لحفظ الأمن تحمل أخطارًا وأخطاء كثيرة : فما المقصود بها ؟ ولمن تتبع ؟ وعلى أى أساس تقوم ؟ وأيهما أفضل أن يتم الفصل فى القضايا عن طريق محاكم قضائيه ، أم الالتجاء للقوى المسلحة مجهولة الهوية ؟

٣- ثم ما هى صفة هذه الجماهير المسلحة ؟ هل يحق لأى فرد الانضواء فيها

---

(١) راجع : الطريق إلى الديمقراطية ، د.عصمت سيف الدولة ، ص١٣٣ .

(٢) الأصول العامة لعلم القانون ، د.صلاح الدين عبد الوهاب ص١١٠ مكتبه عمان ١٩٦٨م .

بحيث يسوغ له ممارسة الإكراه للفصل بين الآخرين فى خصوماتهم ، أما أن ذلك مقصور على أفراد الحزب الشيوعى ؟ وإذا كانوا يخضعون للحزب ، فهل معنى ذلك أن الحزب يعتبرخلفا للدولة المرحومة ؟

٤- وإذا كان يترتب على زوال سيادة القانون ، زوال كل ما ذكرنا ، فكيف يذهب ماركس وانجلز والماركسيون المعاصرون إلى أن اضمحلال الدولة سوف يقتصر على الصفة السياسية فحسب؟

إن المنطق الماركسى فى هذة المرحلة على وجه الخصوص يقع فى تناقضات ظاهرة ، لقد وقفوا عن تحكيم الديالكتيك فى هذه الفترة ، وليتها فترة محدودة الأمد عندهم !! ، إنها فترة تمتد إلى الأبد ، متجاهلين فى ذلك دواعى التطور ، وما يطرحه من معطيات وتفاعلات جديدة .



المبحث الثانى
أساس مشروعية السلطة التنفيذية فى النظام الماركسى

من البدهى بعد أن انطلق ماركس وانجلز من هذا الأساس أن يميزا بين مفاهيم السلطة فى كل من المجتمعات الطبقية ، التى تأ سست علاقاتها الإنتاجية على الملكية الفردية لأدوات الإنتاج واستغلال العمل الإنسانى ، ثم مرحلة الانتقال البروليتارية التى أهم ما تتسم به على صعيد التطور هو أن الطبقة المهيمنة عليها سوف تقوم بالقضاء على كافه الآثار المادية والمعنوية المتخلفة عن المجتمع السابق وتوفير المقدمات الضرورية اللازمة لقيام الحقبة الشيوعية وفى مقدمتها تطوير وسائل الإنتاج الشيوعية المؤسسة على إشباع الحاجات الإنسانيه قدر الحاجة ، وليس وفقا لمقدار العمل(١) كما سيتضح فيما يلى .

المطلب الأول : أساس السلطة فى المجتمعات الطبقية فى النظرية الماركسية

منذ أن تكشف لماركس وأنجلر سيطرة رأس المال على العمل وأن ماهية الطبقات الاجتماعية تكمن أساسا فى جانبيها المادى والمعنوى اللذين استمدا وجودهما من الانعكاسات التى خلفتها القاعدة الاقتصادية للمجتمع على صرحه العلوى ، والتى تحصل عنها بالتالى سائر ما يربط الطبقات المالكة بغيرها من الطبقات غير المالكة من علاقات اقتصادية واجتماعية وسياسية ، سلما بأن تأصيل فكرة السلطة ، وباعتبارها تلعب دورًا أساسيا فى إقرار هذه العلاقات ، لا يأتى بداهة من خلال تصوير مجرد وعلى أنها فكرة سياسية ، مثلما قرر ذلك غيرهما من الفلاسفة المثاليين ، بل بتحليل طبيعة العملية الإنتاجية التى كانت تسود هذه

---

(١) انظر : رسالة لينين إلى عمال المجر، المختارات ، المجلد الثالث ، الجزء الأول ، صـ ٢٨٦، مطبوعات دار التقدم بموسكو ١٩٧٠م .

المجتمعات ، وما كان يترتب عليها فى كل مرحلة من مراحل تبدل أسسها المادية ، من نشوء علاقات إنتاج استغلالية توفر المصالح الاقتصادية للبعض دون الآخرين .

إذ استبان لهما من المادية التاريخية التى اتخذاها نقطة الارتكاز الوحيدة لتفسير أوضاع المجتمعات وظواهرها المختلفة على مدار التاريخ ، أن التطور المضطرد لوسائل الإنتاج أدى إلى تقسيم العمل ونشوء الصور الأولى للملكية الخاصة ، ومن ثم حدوث تطور مماثل لعنصرى قوى الإنتاج الآخرين ، نجم عنه ، وفيما قرر هذان الفيلسوفان ، تجاوز المجتمعات المشاعية البدائية لتتوالى مجتمعات الرقيق والإقطاع والبرجوازية التى تأسست العلاقات الإنتاجية لكل منها على ركيزتين أساسيتين . الأولى هى ضرورة تقسيم البناء العلوى للمجتمع إلى طبقات تتباين باختلاف الدور الذى تمارسه كل منها فى العملية الإنتاجية ، وهو ما ترتب عليه نشوء طبقتين رئيسيتين ، حازت إحداهما أدوات الإنتاج . أما الطبقة الثانية فلم يملك أفرادها سوى مقدرتهم على العمل . وتحددت الركيزة الثانية فى إقرار مشروعية حصول حائزى أدوات الإنتاج على العائد الحقيقى للعمل رغم أن القائمين به وعلى مدار هذه المجتمعات ، جسدوا العنصر الأساسى لقوى الإنتاج ومثلوا أكثرية الأفراد .

غير أن إدامة العملية الإنتاجية على هذا النحو الذى تتحقق معه مصالح وأهداف القلة فقط ، لم يكن ليحدث دون استنادها إلى قوة اجتماعية تعضد هذه السيطرة الاقتصادية ، المستمدة من رأس المال ، وذلك سواء فى مرحلة صعودها وازدهارها ، أو على وجه الخصوص فى مرحلة هبوطها ، عندما تتناقض العلاقات الإنتاجية التى تركن إليها الطبقة السائدة ، والشروط الجديدة للإنتاج والتى تبدأ أولا من خلال قوى الإنتاج ، وكذلك مع الظروف الاجتماعية الجديدة التى أخذ المجتمع يحيا فى إطارها تبعا لذلك . إذ ، وفى هذه الحالة تشتد الحاجة إلى هذه القوة ، وعلى صعيد البناء العلوى ، لمجابهة القوى الاجتماعية المضادة ، والتى هى دوما أكثر الطبقات

عددا وأشدها فقرا وعلى صعيد الأساس المادى ، للحيلولة دون استبدال علاقات الإنتاج القائمة بعلاقات أكثر تطورا ، تنتمى إلى طبقة جديدة صاعدة تسعى هى الأخرى لمجرد تحقيق مكاسب ذاتية لأعضائها ، أو تعبر عن بزوغ طبقة البروليتاريا بأهدافها المنعكسة على سائر أفراد المجتمع . يقول لينين : " إن الدولة هى ماكينة لصيانة سيادة طبقة على طبقة أخرى "[١] . ويقول : " الدولة هى ماكينة لظلم طبقة من قبل أخرى "[٢] .

وانطلاقا من هذا الأساس تحددت فكرة السلطة فى المجتمعات الطبقية ، على أنها تجسيد للسيطرتين الاقتصادية والاجتماعية للطبقات المالكة . فهى لا تنبع عن شىء آخر ، سوى علاقات الإنتاج الاستغلالية التى تغلب رأس المال على العمل ، لتنعكس على الهيكل العلوى فى صورة قوة اجتماعية ، تنطوى من جانب على مفهوم للإكراه الاجتماعى يمارس لصالح البعض ويدور وجودا وعدما وهذه العلاقات ، ومن جانب آخر على أدوات للقسر والقمع لا يتحقق لهذا المفهوم أية فاعلية دون وجودها[٣] .

المطلب الثانى : أساس السلطة فى حقبة دكتاتورية البروليتاريا

السلطة لدى ماركس وانجلز ، وعلى وجه التحديد فى حقبة دكتاتورية البروليتاريا تنبثق عن الإرادة الإنسانية التى تجسدها جموع البروليتاريا . ومن كون هذه الإرادة تسلم تسليما كاملا بالمقولات الحتمية التى يفرزها تطور التاريخ .

ولا غرابة فى ذلك ، طالما عرفنا أن هذا الفكر نظر إلى الإنسان ، على أنه أحد

---

(١) الدولة ، لينين ، صـ٨، محاضرات ألقيت فى جامعة سيفردلوف تموز ١٩١٩" ، دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية بموسكو.

(٢) المرجع السابق ، صـ١٥.

(٣) راجع : أصول الفلسفة الماركسية (٢/ ٢٣٧ - ٢٤٨).

نتاجات الطبيعة ، فهو الآخر ليس سوى مادة كسائر مكوناتها المادية الأخرى ، غاية الأمر أنه أكثرها تطورا .

ومن منطلق التسليم بحتميات المادية التاريخية ، اعتبر ماركس وانجلز السلطة فى المجتمع البروليتارى ، ظاهرة تفرضها الضرورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لواقعه الجديد ، والتى تفسر من جانب آخر الوضع الذى تحقق للطبقة العمالية ، أى كونها الطبقة القائدة ، وكذلك أهدافها الحالية وهى الهيمنة الكاملة على المجتمع صرحه العلوى وأساسه المادى أو المستقبلية وهى الانتهاء بهذا المجتمع إلى الحقبة الختامية للتطور .

فالسلطة إذن وفيما يستفاد مما قرره هذا الفكر لم تنبع فى ظل المجتمع البرجوازى عن الأسلوب الديمقراطى الذى كثيرًا ما تشدق به دعاة الرأسمالية ونصت عليه الدساتير البرجوازية . وكذلك فى ظل الحقبة الانتقالية للبروليتاريا وفى صراحة وبلا مواربة ، يأتى المصدر الحقيقى للسلطة من تسليم الصفوة فى هذا المجتمع فسائر الطبقة العمالية ثم باقى الأفراد ، بالضرورات المشار إليها آنفا . فالتقاء إرادة الجماعة الاشتراكية عليها ، وأيا كانت وسيلة ذلك ، كما أن تبرير أهداف السلطة وتحديد خصائصها يكشف فى ذات الوقت عن مصدرها . وذلك طالما كانت الانعكاسات التى يرتبها الأساس المادى على البناء العلوى والآثار التى تتحصل من الأخير عن الأول ، هى محور الارتكاز لتفسير أية ظاهرة اجتماعية تنشأ فى هذه الحقبة[1] .

وفى ظل جماعة تؤمن بحتمية التحولين الاشتراكى والشيوعى ، لا يحق للسلطة أن تقر وجود علاقات الإنتاج المؤدية إلى الاستغلال الإنسانى ، ومن ثم استمرار

---

(١) انظر : الاشتراكية فى الفكر الاشتراكى ، د/ مصطفى أبو زيد فهمى ، صـ٦٥، ط/ القاهرة ١٩٦٨م . و خلاصة الفكر الاشتراكى ، د/ عز الدين فوده ، صـ٤٣، ط ١٩٦٧م .

الصراع الطبقى طالما كانت الغاية من حقبة الانتقال البروليتارية هى القضاء على الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج وإنهاء الوجود الطبقى .



الفصل الثانى

شكل السلطة التنفيذية فى النظام الماركسى

المبحث الأول
الشكل الخاص للسلطة التنفيذية فى النظام الماركسي

لما كانت غايات ماركس وانجلز من قيام المجتمع الاشتراكى ، وكما أنبأت لهما قوانين التطور ، هى القضاء على كافة الرواسب المادية والمعنوية التى لا تزال متخلفة من الحقبة البرجوازية المنصرمة ، والدخول فى شكل جديد من أشكال الصراع الطبقى ، وفوق ذلك دفع قوى الإنتاج لمزيد من التقدم تمهيدًا لنشوء علاقات الإنتاج الشيوعية . كان من الضرورى أن تكون للسلطة الناشئة فى هذا المجتمع خصائصها المميزة ، والتى أظهرانا عليها فى مؤلفاتهما ، حتى يمكنها تحقيق هذه الأهداف وغيرها مما تفرضه مجريات التطور فى هذه المرحلة الانتقالية .

المطلب الأول : شكل سلطة دكتاتورية البروليتاريا على طراز كوميونة باريس

يقول ماركس : " إن كوميونة باريس هى أول شكل سياسى يتم فى ظله التحرير الاقتصادى "[١] و يؤكد ماركس : " أن الشكل الحكومى لدكتاتورية البروليتاريا يجب ألا يكون جمهورية برلمانية ديمقراطية بل دولة من طراز كوميونة باريس "[١] . ويقول انجلز : " تريدون أن تعرفوا كيف تكون دكتاتورية البروليتاريا ، انظروا إذن إلى كوميونة باريس فهى دكتاتورية البروليتاريا "[٢] .

إن تجربة هذه الهيئة الثورية الباريسية ، والتى عاصرها ماركس عام ١٨٧١م هى التى تبين لنا مفهوم دكتاتورية البروليتاريا لدى ماركس وانجلز .

كيفية تكوينها : بعد أسبوع من تلك الحركة الثورية التى قامت بها تلك الكوميونة

---

(١) المؤلفات الكاملة ماركس وانجلز (١٧ / ٣٤٢) .

(٢) الأيدلوجية السوفيتية المعاصرة (٢/ ١٦٠) .

تم انتخاب " مجلس الكوميونة " بواسطة المجالس البلدية المنتخبة فى مختلف دوائر باريس عن طريق الاقتراع العام السرى و كان هذا المجلس يتألف من ٨٥ عضوا بينهم ثلاثون من العمال . و قد جعلت مكافأة العضو معادلة لأجرة العامل المتوسط .

نظام الحكم : كان جوهر نظامها أنه ليس دكتاتورية فرد أو عدد صغير من الحكام ، وقد كانت تجمع فى قبضة يدها بين السلطتين التشريعية والتنفيذية[(١)] .

إذن ماركس اتخذ النظام الذى وضعته كوميونة باريس بمثابة نموذج استوحاه لوضع نظام دكتاتورية البروليتاريا . أى أنه قد أخذ بمبدأ جماعية السلطة .

ويطلق عل السلطة أو القيادة أنها ذات صبغة جماعية حين تكون بأيدى جماعة لا بيد فرد ، على ألا يكون بتلك الجماعة رئيس ومرؤوسون ، وأن القرارات إنما تصدر من الهيئة (أى الجماعة) كلها . وإذا كان للجماعة رئيس فإنه يكون مجرد رئيس شرف ليس له من الأمر أو السلطة شيء ، وإنما تقتصر مهمته على مجرد دعوة الهيئة للانعقاد وإنهاء الاجتماع وإدارة الجلسات وإمضاء القرار (الذى تصدره الهيئة) إلى جانب إمضاء السكرتير . لكن ذلك الرئيس لا يستطيع أن يصدر فى شئون الحكم قرارا موقعا عليه منه وحده .

وكانت ترجع الحكمة أو الأسباب التى دعت إلى الأخذ بفكرة جماعية السلطة إلى الاعتقاد بأن هذه الفكرة تعد بمثابة ضمانة من ضمانات الحريات ، أى الاعتقاد بأن الاستبداد لا يصدر إلا من فرد ، و أن فردية السلطة يؤدى إلى تقويتها . وذلك بعكس الحال حين يقتسم السلطة اثنان أو جماعة ، فكل توزيع أو تقسيم للسلطة هو إضعاف لها .

وكل ما تقدم إنما يقال من الناحية النظرية و لكننا إذا نظرنا إلى التطبيقات العملية للسلطة الجماعية فإننا نجد فارقا وخلافا كبيرا بين الناحيتين (الناحية

---

(١) راجع : تطور الفكر الماركسى صـ ٩٥ .

النظرية والناحية العملية) ، فالواقع أن الاستبداد قد يحدث كذلك من جماعة ويكون استبدادها أشد بطشا من استبداد الفرد ، ثم أنه رغم أن من خصائص السلطة الجماعية المساواة بين أعضاء هذه الجماعة (صاحبة السلطة التنفيذية) بحيث لا يوجد بينهم رئيس و مرؤوسون ، وليس لأحد أعضائها إصدار قرارات فى شأن من شئون الحكم ، إذ أن هذه السلطة إنما تتولاها الهيئة الجماعية التى تصدر القرارات بأغلبية الأصوات . إلا أننا إذا نظرنا إلى الناحية العملية فإننا كثيرا ما نجد واحدا من أعضاء تلك الهيئة الجماعية يبرز نظرا لقوة شخصيته أو قوة تأثيره وبلاغته ، أو فائق مهارته ، أو سابق كفاحه و خدماته ، ويقوم فعلا بدور الرئيس . ورغم أنه ليس ثمة نص فى قانون أو دستور يقرر له تلك الرئاسة .

ذلك كان من شأن الزعيم الشيوعى الكبير لينين الذى تقلد زمام الحكم فى روسيا - بعد نجاح الثورة التى قام بها - فى نوفمبر عام ١٩١٧م ، فلقد كانت شئون الحكم من الناحية القانونية والنظرية فى أيدى هيئة جماعية ليس بها رئيس ومرؤوسون وهى مجلس الوزراء ، ولكن لينين كان أبرز شخصية فى ذلك المجلس ، وكان هو فى الواقع المسيطر على ذلك المجلس ، وعلى شئون الحكم فى البلاد ، أى أنه فى الواقع يجمع فى قبضة يده سلطة دكتاتورية .

وأحيانا نجد تلك الدكتاتورية التى يحرزها ذلك الزعيم الذى يبرز بين أعضاء الهيئة الجماعية ، ويسيطر عليها وعلى شئون الحكم ، تصل بالحكم إلى أقصى وأقسى دروب الاستبداد مما يوصف بنظام حكم الإرهاب كما كان الشأن فى عهد ستالين الذى خلف لينين بعد وفاته عام ١٩٢٤ فى روسيا[١] .

(١) راجع : الأنظمة السياسية والقانون الدستورى ، دوفرجيه ، صـ٣٩: صـ١٤٤، صـ٤٢٦، ط/ باريس ١٩٦٦م .

المطلب الثانى : شكل السلطة فى المجتمع الشيوعى يقوم على التنظيم دون الإكراه

غير أن دكتاتورية البروليتاريا هذه والمرحلة التى تضمها . ولا محالة فى سبيلها إلى الزوال والاندثار النهائي - كما بينا فى الفصل السابق - فقد أنكر ماركس وانجلز على المجتمع الاشتراكى خصيصة الدوام ، واعتبراه مجرد المدخل لبلوغ نهاية مطاف التطور وتحقيق الطور الأعلى للشيوعية ،أى نقطة التحول الضرورية للانتقال بالأفراد من عهود الحاجة والانقسام الطبقى والتى وصفاها بمملكة الضرورة إلى مملكة الحرية[1] حيث تفيض ينابيع الإنتاج وتزول مسببات الصراع الإنسانى . وعلى ذلك ، فإذا كانت طبيعة وأهداف المرحلة الاشتراكية قد فرضتا أن تكون للسلطة التنفيذية القائمة فيها شكل خاص وطبيعة مميزة ، فإنه وبإنجاز هذه الأهداف تزول الحاجة إلى استمرار هذه السلطة أيضا .

حيث يعقب ذلك المجتمع الاشتراكى التى تسود فيه دكتاتورية البروليتاريا ذات الصبغة الجماعية للسلطة ، نشوء الحقبة الشيوعية الكاملة ، والتى تتطلب هى الأخرى قيام شكل جديد من أشكال السلطة أهم ما يتسم به هو زوال ذلك الطابع الإكراهى ، الذى ظل ملازما للصور القديمة للسلطة طوال مملكة الضرورة . أى سوف تقوم السلطة على التنظيم دون الإكراه .

فالفردوس الحقيقى ، وفيما يرى الفكر الماركسى ، يوجد حيث يكون الإنسان مالكا لواقعه وسيدا لمصيره ، وقادرا على إشباع كافة حاجاته إشباعا كاملا ، والتى تقوم مع زوال أوجه خضوع الإرادة الإنسانية لأية صورة من صور السيطرة ، هذا الفردوس - وحسب النظرية الماركسية - لن يقوم فى السماء وإنما على ظهر الأرض ، وبالجهد الإنسانى وحده وليس بمساعدة من اللّه ، هذا إذا أدرك الإنسان

---

(١) أوردت قبل ذلك قول ماركس : " لا يمكن لمملكة الحرية أن تبدأ إلا عندما ينتهى العمل الذى تفرضه الضرورة " ، رأس المال (٣/ ٣٣٩) .

هو وأقرانه قوانين التطور الاجتماعى وسار وفقا لها .

ومن هنا ، ولما كان هذا الفردوس الأرضى محتم القيام ، استنادا إلى ما توفر لمؤسسى هذا الفكر من إحاطة كاملة ، فيما قررا ، بمسار تطور العوامل المادية المؤدية إليه ، فلا حاجة إذن ، وانطلاقا من الآثار المتحصلة عن هذه العوامل ، إلى أن تكون السلطة الناشئة فى المجتمع الذى يجسد هذا الفردوس ، وسيلة لإخضاع بعض الأفراد كما كان الشأن فى المرحلة الانتقالية السابقة عليه ، أو أكثرية الأفراد ، كما كان الأمر فى ظل المجتمعات الطبقية . إذ سوف تتجرد السلطة من هذا المفهوم الإكراهى ، وتغدو هى والتنظيم سواء ، فليس لها من دور سوى الحفاظ على استمرارية هذا المجتمع فى إطار المبادئ الإنسانية الجديدة .



المبحث الثانى
نظام السوفيتيات[1] كشكل للسلطة فى الأيديولوجية الماركسية

المطلب الأول : تنظيم السوفيتيات على قاعدة التدرج الهرمى

منذ أن تقلد الحزب الشيوعى زمام السلطة فى روسيا رفع شعار " كل السلطة للسوفيتيات " - تعبيرا عن إيمان الزعماء الماركسيين وبخاصة لينين فى إمكانية تطبيق دعوة مؤسسى الماركسية إلى تحقيق المشاركة الشعبية الواسعة فى ممارسة الحكم على نحو شبيه بتجربة كوميونة باريس عام ١٨٧١م .

وقد نظمت هذه السوفيتيات على قاعدة التدرج الهرمى ، فكان السوفيت الأدنى مرتبة ينتخب السوفيت الأسمى منه حتى نصل إلى السوفيت الأعلى للاتحاد السوفيتى .

وعلى ذلك فالسوفيتيات كهيئات للسلطة الشعبية تتشكل على مستوى القرية أو المدينة ، فالمركز فالإقليم ، فالمقاطعة ، فالجمهورية حتى السوفييت الأعلى للاتحاد ، وعلى كافة المستويات .

وهى فى مجموعها تشكل نظاما موحدا من هيئات السلطة ، ذلك أن كل سوفييت يمثل السلطة العليا فى موقعه ، وتتحد كافة السوفيتيات على أسس المركزية الديمقراطية فى سلطة موحدة على نطاق الدولة .

وبفضل هذا التفتت والتجمع يحتفظ كل سوفييت على حدة ، وكل النظام السوفييتى ككل بإمكانية الحركة وبما لا يتعارض مع الخط العام الاشتراكى الماركسى ، كما أن هذا النظام يسمح بالمشاركة الشعبية فى الحكم والإدارة ، عن طريق جذب الشعب العامل لممارسة الإدارة الفعلية عن طريق التوسع فى تنمية الإدارة الذاتية وصولا

(١) تعنى كلمة سوفيت فى اللغة الروسية : المجلس .

لتطوير الدولة من الاشتراكية إلى الشيوعية ، وقد انطوى هذا التنظيم الذى أورده لينين لتشكيل السوفيتيات على جانب كبير من الديمقراطية ،إذ يتم اختيار أعضاء مجلس السوفييت بطريق الانتخاب، كما أخذ بمبدأ الوكالة الإلزامية فى العلاقة بين النائب وناخبيه. وهكذا تتأكد مسئولية السوفيتيات أمام الشعب الذى يحكم رقابته على أعمالها عن طريق سحب الثقة من أى عضو منتخب ، فالصلة بين النائب والناخبين لا تنتهى طوال مدة نيابتهم إذ يملكون رقابتهم والتأثير عليهم .

كما أن عمل السوفيتيات يقوم على أساس مبدأ المركزية، فتقوم سلطة السوفيتيات الأعلى درجة بتوجيه السوفييت الأدنى درجة وفى مراقبة أعمالها ، وفى التزام السوفييت الأدنى بتنفيذ قرارات السوفييت الأعلى درجة،وهكذا عن طريق تطبيق مبدأ المركزية يتأكد وحدة الاتجاه بالنسبة لجميع السوفيتيات فتعمل جميعها من القمة إلى القاعدة كجهاز عضوى واحد(١) .

المطلب الثانى خصائص نظام السوفيتيات

ترتيبا على ما تقدم تنحصر أهم خصائص السوفيتيات فيما يلى :-

١- أن السوفيتيات تشكل قاعدة الأساس لمجمل نظام سلطة الدولة ،وهى على هذا الأساس تشكل نظاما متكاملا لهيئات الدولة من أسفل إلى أعلى.

٢-أنها أكثر منظمات الشعب ديمقراطية ؛ لأنها تتيح الإمكانية للشعب وفى كافة مواقعه وعلى كل المستويات المكانية أن يباشر الحكم بنفسه ويراقب ما يتخذه من قرارات .

٣- وعلى أساس ما تقدم فمن خصائص السوفيتيات أنها تعمل على توحيد وظيفتى التشريع والتنفيذ، فالسوفيتيات كهيئات تمثيلية ليس لها فقط أن تتخذ

(١) راجع : السوفيتيات هيئة السلطة الشعبية فى الاتحاد السوفيتي، تشخيكفا دزة، صـ٨٧، مطبوعات دار التقدم، موسكو، دون تاريخ لنشر .

القرار، وإنما تقوم أيضا بالرقابة على تنفيذه، وفى ذلك يقول لينين: "يجب على النواب أن يعملوا هم أنفسهم ،وأن ينفذوا قوانينهم بأنفسهم ، وأن يتحققوا من نتائجها العملية وأن يقدموا الحساب مباشرة إلى ناخبيهم"[١].

٤- وتتسم السوفيتيان بأنها تجمع بين صفتى هيئات سلطة الدولة والمنظمة الاجتماعية ، فتتسم بالصفة الأولى حين تؤدى وظيفة سلطة الدولة، وتكتسب طابع المنظمات الاجتماعية نتيجة تشكيلها على قاعدة الاقتراع العام المتساوى والمباشر، فتكون بالتالى الأداة المثلى للانتقال لمرحلة التسيير الذاتى الاجتماعي ، الشيوعى ، مع تقدم التطور، ومرد ذلك أنها تفقد تدريجيا صفة الهيئة السياسية، ولا يبقى لها مع التقدم سوى طابعها الاجتماعى فتصير تدريجيا وفى خاتمة المطاف مجرد منظمة اجتماعية محضة.

٥- إن التركيب التمثيلى للسوفيتيات يشهد بأن أغلب النواب ليسوا من محترفى السياسة وإنما هم ممن يعملون فى الإنتاج (عمال - فلاحين - مهنيين) وهو تركيب تمثيلى مميز، يجد واقعه على كافة درجات السوفيتيات العليا والدنيا .

٦- أنها أكثر منظمات الشعب شمولا وتجسيدا لوحدته؛ لأنها تجمع كل فئات الشعب بمراتبه المختلفة الاجتماعية[٢] .

وفضلا عن هذه الخصائص فإن تنظيم وعمل السوفيتيات يقوم على تحقيق المبادئ التالية: -

١- وحدة هيئـــات سلطة الدولة.

٢- مشاركة الجماهير فى إدارة المجتمــع .

---

(١) ما هى سلطة السوفييت، لينين، صـ٤٦، دار التقدم، موسكو١٩٧٣م.

(٢) راجع: الدستور السوفيتى دراسة تحليلية انتقادية، فؤاد شبل صـ١٢٥، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة. وطبعت الطبعة الأولى ١٩٤٨م.

٣- تكوين السوفيتيات بالانتخـاب الحر المباشر .

٤- المركزية ،الديمقراطيـة والشرعيـة والاشتراكية .

٥- مراعـاة الخصـائص القوميـة ومساواة الأمم .

والجدير بالذكر بأن السوفيتيات كما كان يطمح إليه لينين،كان يستهدف فى الحقيقة إشراك الشعب فى الحكم،لكن سرعان ما تبدل الوضع حين فرضت الظروف الصعبة التى لابست التحول الاشتراكى فى روسيا تركيزا بالغا فى السلطة،وترتب على ذلك أن جُردت السوفيتيات من كل سلطة فعلية،وخاصة فى عهد ستالين حيث أصبحت مجرد أداة تنفيذية طيعة فى أيدى الحزب والحكومة المركزية ومسخرة لتنفيذ قراراتهما(١) وفى ذلك قال ستالين: "يتعين الاعتراف . . . أنه لا يتم البت فى شأن أية مسألة مهمة فى السياسة أو التنظيم بمعرفة مؤسساتنا السوفيتية أو غيرها من المنظمات الجماهيرية خارج نطاق توجيهات الحزب. . "(٢) وقد انطوى هذا القول على إهدار للمغزى الحقيقى العميق من إنشاء نظام السوفيتيات بالشكل اللامركزى الواسع الذى شيده به لينين فالثابت فى ظل عهد ستالين أن هذه السوفيتيات قد تحولت من مؤسسات للتعبير الديمقراطى والمباشر عن إرادة الشعب إلى أداة فى يد الحزب،بل وبعبارة أدق فى يد ستالين تذعن لمشيئته وتعجز عن التصدى له،فأصبحت مفرغة من أى مضمون أو معنى ، وأضحت شعارات براقة لا أثر لحرية حركتها فى التطبيق(٣) .

---

(١) انظر : الحياة فى الاتحاد السوفيتى بعد ستالين ، هنرى شايرو ، صـ٦٧ ط / بيروت ، دون تاريخ للنشر .

(٢) المسائل اللينينية ،ستالين ، (١/ ١٣٣) دار التقدم ، موسكو .

(٣) لمزيد من التعرف على اختصاصات السوفيتيات المحلية وأسلوب العمل بها راجع: الإدارة المحلية المفاهيم العلمية ونماذج تطبيقية،د.أحمد رشيد صـ١٦٥إلى صـ. ١٧٥ ط/دار المعارف بالقاهرة١٩٨١م. و" الحكم المحلى فى الاتحاد السوفيتي" د.ظريف بطرس صـ٢٢ وما بعدها، العدد ١٦٥ من مجلة المنظمة العربية للعلوم الإدارية لسنة ١٩٧٤م.

الفصل الثالث

أداة إسناد السلطة التنفيذية فى النظام الماركسى

المبحث الأول
موقف النظرية الماركسية من الانتخاب

المطلب الأول: سيطرة الطبقة البرجوازية على أدوات السلطة فى النظام الليبرالى

لكل سلطة أيا كانت أداة ، إسناد تقيمها وتضفى على أعمالها طابع الشرعية ، وعلى ذلك فممارسة السلطة ما هى إلا أثر تابع لعملية الإسناد .

ويرى أنصار النظام الماركسى أن الحريات العامة والحقوق الفردية إن هى إلا قدرات قانونية يمارسها من عنده المقدرة المادية . وتعتبر الديمقراطية التقليدية الغربية ديمقراطية شكلية أو صورية ، فحرية الصحافة ليست حرية حقيقية فى ظل النظم الرأسمالية ؛ لأن أصحاب الأموال يسيطرون فيها على الصحف السيارة ، ومن ثم فإن أصحاب الأقلام الحرة لا يمكنهم التعبير عن آرائهم فى هذه الصحف . وحرية التنقل تنفع من يستطيع دفع مقابل التنقل أو من يملك ثمن وسيلة النقل . وحرية الفكر لا يفيد منها الجاهل الذى لا يمكنه التعبير عن رأيه . وحق الترشيح فى الهيئة النيابية لا يفيد منه المعدم الذى يعجز عن القيام بالدعاية الانتخابية ، وحرية العمل لا يستفيد منها العاطل الذى لا يجد عملا ، أو المريض الذى أقعده المرض[(١)] .

فالانتخابات لدى " كارل ماركس " ليست صحيحة ، ولا تعبر عن حقيقة الرأى العام ؛ لأن الحريات العامة والحقوق الفردية تنفع طبقة الرأسماليين فحسب ، إذ هى التى تملك الصحافة ، وتسيطر على وسائل الدعاية ، ويمكن أن تؤثر على الرأى العام ، وتوجه الانتخابات شطر مصلحتها .

---

(١) انظر : النظم السياسية ، د/ ثروت بدوى صـ١٩٢ .

وقد قرر الفكر الماركسى ، وفى صراحة تامة ، أن كل أفراد المجتمع وفى واقع الأمر لم يكن لهم الحق فى اختيار القائمين على السلطة ، أو بأن هذه السلطة تبعا لذلك يجب أن تمثلهم أو تجسد مصالح كافة الطبقات التى يتشكل منها المجتمع . بل فى كل الأحوال ، ومهما تباينت المجتمعات على مدار تطور التاريخ السابق على نشوء الحقبة الشيوعية الكاملة ، كانت السلطة دائما فى نشأتها وممارستها تمثل إحدى طبقات المجتمع دون الباقين . وقد تحدد لدى الفكر الماركسى هذا النظر بصفة خاصة من خلال رؤيته لما تجب أن تكون عليه مرحلة الانتقال البروليتارية التى دعا إلى قيامها ، استنادا إلى الدراسات التى أجراها مؤسساه عن حقائق الواقعين الاقتصادى والاجتماعى فى الحقبة البرجوازية التى ناديا بضرورة أفولها واندثارها .

إذ بعد أن أنكر ماركس وانجلز، كافة دعاوى المساواة القانونية التى طرحها النظام الليبرالى ، ونظرا بالشك والريبة نحو الينابيع المثالية للنظم الديمقراطية الطبقية ،كإعلانات حقوق الانسان ، التى تنص على أن الأمة تتكون من أفراد يولدون ويظلون متساويين فى مباشرة الحقوق المقررة لهم . وإلى الدساتير الديمقراطية قاطبة ، التى نصت على حقوق المواطن فى ممارسة الحقوق السياسية ، وفى مقدمتها الاقتراع العام والترشيح لشغل الوظائف السياسية ، لتناقضها والنتائج التى استنبطاها من دراسة التطور الاجتماعى ، وحيث تكشف لهما أنه طالما ترزح غالبية أفراد المجتمع تحت أثقال العوز والحاجة ، فلن تزيد هذة الحقوق عن كونها حقوقا فارغة المضمون وكلمات جوفاء لا أهمية لها على صعيد الواقع .

أقول : بأنه بعد أن تبين لهما كل هذا ، حتى قررا الآتى بصدد المجتمع البروليتارى : أن جوهر وجود هذا المجتمع ، ينبع من كونه ثمرة صراع طبقى شديد الضراوة ، استمر عدة قرون بين القلة البرجوازية الحائزة على السلطة والجموع البروليتارية المجردة

منها . كما أنه يجسد مرحلة الانتقال الصورية إلى الحقبة الشيوعية ، التى تتسم هى الأخرى ، ومن جانب ، باشتمالها على صراع طبقى جديد بين الطبقة العمالية التى سيطرت لتوها على المجتمع وبقايا الطبقة البرجوازية أو بتعبير لينين : " بين الرأسمالية المهزومة والتى لم يقض عليها بعد ، والشيوعية التى ولدت لتوها ولا تزال شديدة الضعف "(١) .

ومن جانب آخر ، بأنه معهود إليها إنشاء نظام اشتراكى ينتفى معه أى أثر لاستغلال رأس المال للعمل ، والاستمرار فى دفع الثروة الصناعية لتحقيق تقدم اقتصادى هائل ، حيث هذا هو الشرط الأساسى لبلوغ مملكة الحرية .

أى ، وفى مجمل القول ، هو مجتمع نشأ عن الصراع الطبقى ، ليعاود ممارسة من جديد ، بعد أن تغيرت موازين القوى بين طرفيه ، وأنه أداة التاريخ ، لتجاوز مملكة الضرورة .

المطلب الثانى : قصر حيازة السلطة على الطبقة البروليتارية فى النظام الماركسى

انطلاقا من الأساس المتقدم ، انتهى مؤسسا الماركسية إلى الحتميتين الآتيتين :

الأولى : أن اكتساب الطبقة البروليتارية للسلطة ، لن يكون من خلال الوسائل الديمقراطية المشروعة التى تضمنتها الدساتير البرجوازية ، طالما أن الطبقة الرأسمالية مستمرة فى احتواء الإرادة الشعبية والسيطرة على المجالس النيابية والهيمنة على أدوات السلطة . وإنما بالأساليب الثورية والعنف ، حيث لا سبيل غير ذلك لإنهاء الصراع الطبقى لصالح جموع البروليتاريا . وهو ما عبر عنه ماركس بقول : " القوة هى القابلة لكل مجتمع قديم يحمل فى أحشائه مجتمعا جديدا ، والأداة التى يمكن للحركة الاجتماعية بواسطتها أن تحطم القوالب السياسية الجامدة وتحل محلها "(٢) .

---

(١) الشيوعية نظريا وعمليا ، كاريوهانت صـ١٧٠ ط/ دار الكتاب المصرى ، دون تاريخ للنشر .
(٢) الدولة والثورة ، لينين صـ٣٩٢ .

وما تكشف أيضا من موقفه هو وأنجلر حيال كوميونة باريس . إذ لم يشجبا الأسلوب الثورى المتسم بالعنف ، الذى سلكه العمال فى سبيل الاستيلاء على السلطة ، وإنما أشادا به ولم يدخرا وسعا لتأييده ، سواء على صعيد الواقع حيث بذلا كثيرا من الجهد للاتصال بالعمال وإرشادهم إلى سبل الكفاح المسلح ، أو على صعيد الفكر ، حيث خصص ماركس لبيان النتائج المتحصلة عن تجربة الكوميونة وكيفية استفادة العمال الآخرين منها ، مؤلفه " الحرب الأهلية فى فرنسا ١٨٧١ " . ومن المعروف ، أن هذا أيضا هو المسلك الذى اتبعه لينين وأنصاره ، لإحلال النظام الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى .

أما الحتمية الثانية : فهى قصر حيازة السلطة على الطبقة البروليتارية وحدها . إذ طالما أن هذه الطبقة ، وفيما يقرر الفكر الماركسى ، هى القائمة على الإنتاج الجماعى والتى خضعت للاستغلال طوال الحقبة البرجوازية ، كما أنها البديل الحتمى للطبقة الرأسمالية ، فقد فرضت سنن التطور انفرادها بالسلطة كى تحرر ذاتها أولا ثم تفرغ لتحقيق أهداف التحول الاشتراكى . فلا قسمة للسلطة بين أى من الطبقات مع البروليتاريا ، وإنما هى وحدها التى تضطلع بقيادة المجتمع والهيمنة على وسائل الحكم .

ففى قول موجز : لن يحوز السلطة طالما المجتمع البروليتارى قائم سوى ممثلى الطبقة العمالية . وليست السلطة فى المجتمع البروليتارى محصلة رضا واختيار الأفراد ، وإنما الثورة والعنف هى أداة الإسناد كما سنفصل فى المبحث القادم .



المبحث الثانى
الثورة أداة إسناد السلطة فى النظام الماركسى

المطلب الأول : الثورة وسيلة حتمية لتحقيق سلطة البروليتاريا والقضاء على الدولة البرجوازية

التقى أصحاب الفكر الماركسى حول نقطة أساس واحدة متفق عليها ، وهى أن النظام الماركسى لا يمكن تحقيقه إلا بالثورة ولا شىء غيرها .

وهكذا فالثورة العنيفة إذن عندهم مرحلة حتمية لابد من وقوعها[١] ومعنى ذلك أن الفكر الماركسى يرى أن الثورات جميعها مهما اختلفت أشكالها فإنها ترد جميعا لأسباب واحدة باعتبارها فى وجهة النظر الماركسية ذات طبيعة واحدة . فالثورة لديهم مرحلة طبيعية وليست استثنائية فى حياة المجتمع ؛ لأن وقوعها أقرب إلى الحتمية منه إلى المصادفة أو الاحتمال ، فإذا ما قامت لدى مجتمع معين ظروف اجتماعية معينة كان ذلك بمثابة تهيئة لأسباب الثورة ، وعلى إثر ذلك ينتقل المجتمع من مرحلة ثورية الى أخرى فى سلسلة مراحل التطور حتى ينتقل الى الثورة الشاملة .

ويفرق الفكر الماركسى بين نوعين من الثورات :

الأول: هو الثورة السياسية وهى غير واردة فى فلسفتهم ؛ لأن مؤداها مجرد إحداث تغيير جزئى فى البناء السياسى دون التعرض للكيان الاجتماعى أو المساس بالنظام الاقتصادى والاجتماعى القائم .

الثانى : فهو الثورة الاجتماعية التى تحدد لها فلسفة تعيد بناء المجتمع على

(١) راجع : تاريخ الفكر الاشتراكى ،ج . هـ . كول ، مجلد٣ جـ٢ صـ٥٦٣ طبعة إبريل ١٩٦٥م . فى " مائة وخمسين عاما فى الفكر الاشتراكى " بول لويس (٢/١٦٦) ط/ ١٩٧٣م .

أساسها ، وعلى هذا فهى ثورة تشمل كل المقومات الأساسية للمجتمع السياسية منها والاجتماعية والاقتصادية ، وتستبدلها بقيم وأنماط من العلاقات الاجتماعية الجديدة ، والتى لم تكن مقبولة فى النظام السابق[١] .

ويستند الفكر الماركسى فى اتباع الأسلوب الثورى كوسيلة حتمية لتحقيق سلطة البروليتاريا إلى كتابات ماركس وأنجلر التى تحض على الثورة العنيفة سبيلا لإقامة دكتاتورية البروليتاريا ، وهم فى ذلك يقررون أن النزعة الثورية تبدو وبشكل ملحوظ عند مؤسسى الماركسية منذ أن سطرا بيان الحزب الشيوعى ، فبالرغم مما تضمنه هذا البيان من إشارة إلى الأسلوب الديمقراطى فإنهما ختماه بقولهما : " يترفع الشيوعيون عن إخفاء آرائهم ومقاصدهم ، ويعلنون صراحة أن أهدافهم لا يمكن بلوغها وتحقيقها إلا بدك كل النظام الاجتماعى القائم بالعنف ، فلترتعش الطبقات الحاكمة أمام الثورة الشيوعية ، فليس للبروليتاريا ما تفقده فيها سوى قيودها وأغلالها ، وتربح من ورائها عالما بأسره "[٢] .

وجاء فيه كذلك : " وتؤسس البروليتاريا سيطرتها بعد القضاء على البرجوازية بالشدة والعنف "[٣] .

ويؤكد لينين على أهمية الثورة العنيفة ، وذلك للوصول إلى القضاء على الدولة البرجوازية وإحلال دكتاتورية البروليتاريا محلها كمرحلة مؤقتة تضمحل بعدها وتتطور مرحلة الشيوعية . فيقول : " إن الاستعاضة عن الدولة البرجوازية بدولة بروليتارية لا يمكن بدون ثورة عنيفة ، والقضاء على الدولة البروليتارية أى على الدولة بشكل عام لا يمكن عن غير طريق الاضمحلال "[٤] .

---

(١) انظر : نظرية العمل الثورى د/ جلال ثروت صـ٥٣، ط(١) القاهرة ١٩٦٥م .

(٢) بيان الحزب الشيوعى صـ ٨٦ .

(٣) المرجع السابق صـ ٥٢

(٤) الدولة والثورة ، لينين صـ٣٩٢ .

أما ستالين فقد اتفق مع لينين فى شأن إقامة سلطة البروليتاريا ، فرأى أنها سلطة ثورية تعتمد على الإكراه والقسر الذى تمارسه الأغلبية العمالية على الأقلية المالكة ، وأنها لا تقوم إلا بالثورة . وقانون الثورة عند ستالين ليس إلا تطبيقًا لقانون أشمل ، هو قانون المادية الجدلية الماركسية . وفى ذلك يقول ستالين : "إذا كان قانون التطور يقود إلى الانتقال من التغييرات الكمية البطيئة إلى تغييرات كيفية سريعة وعنيفة ، فإنه من الواضح أن ثورات الطبقات المضطهدة تشكل ظاهرة طبيعية وحتمية ، وتطبيقا لذلك فإنه لا يتيسر تحقيق الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية ؛ وتحرير الطبقة العاملة من النير الرأسمالى بتغييرات بطيئة أو بإصلاحات ، وإنما يكون بتغيير كيفى للنظام الرأسمالى أى بالثورة ، ولئلا نخطئ فى السياسة ينبغى أن نكون ثوريين لا مصلحين "(١) . وبذلك انتهى ستالين إلى أن قانون الثورة البروليتارية العنيفة القائم على تدمير جهاز الدولة البرجوازية هو قانون حتمى للحركة الثورية البروليتارية .

والماركسية بصفتها ثورة اجتماعية اقتصادية سياسية ، ترى إلى إعادة بناء المجتمع بصورة جديدة . وهذا البناء لا يتم فى نظرها إلا بالثورة كما قرر ماركس إذ يقول : " تتحصل مصالحنا ومهامنا فى إعلان الثورة المستمرة حتى يتم إقصاء كافة الطبقات المالكة عن الحكم وإلى أن يتحقق فوز البروليتاريا بالسلطة ، فالأمر بالنسبة لنا ليس مجرد تعديل للملكية الخاصة ؛ وإنما هو إلغاؤها ، وليس التخفيف من حدة التناقضات الطبقية ، بل تصفية الطبقات . وليس تحسين المجتمع القائم ، وإنما تشييد مجتمع جديد "(٢) .

المطلب الثانى : الفرق بين الثورة البروليتارية والثورات الأخرى

يصف الماركسيون الثورات الأخرى بأنها ثورات برجوازية ، ويحددون الفروق

---

(١) أسس اللينينية ، ستالين صـ٦٤ .

(٢) بيان الحزب الشيوعى صـ٩٠ .

بين الثورات فى مفهومهم الخاص والثورة البرجوازية على النحو التالى :

(١) تبتدئ الثورة البرجوازية حين تكون أشكال النظام الرأسمالى ، التى ترسخت فى المجتمع الإقطاعى جاهزة لاستقبال الثورة الجديدة ، أما الثورة البروليتارية فتبتدئ حين تكون أشكال النظام الاشتراكى الجاهزة معدومة أو شبه معدومة .

(٢) تستهدف الثورة البرجوازية فى استيلائها على السلطة ، الإبقاء على الأنماط الاقتصادية القائمة فى المجتمع البرجوازى ، بينما تستهدف الثورة البروليتارية فى استيلائها على السلطة بناء اقتصاد اشتراكى جديد .

(٣) تنتهى الثورة البرجوازية عادة بالاستيلاء على السلطة ، بينما يعتبر الاستيلاء على السلطة بداية الطريق بالنسبة للثورة البروليتارية .

(٤) تقتصر مهمة الثورة البرجوازية على تسليم السلطة لفريق من المستثمرين بعد نزعها من فريق آخر مع إبقائها على الكيان السياسى المتمثل فى الدولة ، وهذا بخلاف الثورة البروليتارية التى تبغى إزاحة جميع المستثمرين ، الأمر الذى يبغى فى النهاية إلى تحطيم آلة الدولة .

(٥) لا تستطيع الثورة البرجوازية أن تستقطب إلى أمد طويل الملايين من جماهير الشغيلة والمستثمرين ، لأنهم شغيلة ومستثمرون ، بينما تستطيع الثورة البروليتارية ويجب عليها ، أن تربطهم بالبروليتاريا فى حلف مديد ، باعتبارهم شغيلة ومستثمرين[١] .

المطلب الثالث : نقد النظرية الماركسية فى الثورة

يلاحظ مما ذكره ماركس فى هذا الخصوص أنه جعل من الثورة مبدأ من المبادئ الأساسية التى يقوم عليها مذهبه ، فى حين أن مسألة الثورة لا يصح أن

(١) راجع : أسس اللينية ، لستالين صـ١٧١، ١٧٢ . و نتائج وتوقعات والثورة الدائمة ، لتروتسكى صـ٣٠١.

تحمل صفة المبدأ الذى يجب اعتناقه والإيمان به ، وإنما تؤخذ الثورة على أنها أمر عارض تقتضيه ضرورة وتحبذه إرادة الأمة ، لتغيير وضع غير سليم ، وهكذا تكون الثورة إجراء مؤقتا تبرره إرادة الأمة أو حالة ضرورة أو كلتاهما معا ، ونظرا لأن دواعى الثورة ومبرراتها مستوحاة من الظروف السائدة فى المجتمع ، وهذه الظروف ليست ثابتة على حال ، وإنما تنقلب ويعتريها التغيير ، وما دام هذا هو وضعها فلا يمكن أن يترتب عليها مبدأ ثابت لا يتغير .

وإذا كان ماركس منطقيا فى رأيه عندما حبذ الثورة وزكى قيامها وأذكاها على أساس أن واقع المجتمع حسبما لمسه وحلله ، يؤدى إلى تحكم طبقة (رأسمالية) واستغلالها لغيرها ، وهو على هذا الوضع الفاسد يخلق حالة ضرورة تبرر الثورة عليه لتغييره وإحلال نظام سليم محله ينصف الطبقة العامة المظلومة من ظالميها . وهذا التغيير يقتضى . بطبيعة الحال . قيام حكومة مؤقتة بعد نجاح الثورة تكون مهمتها استئصال جذور الفساد وتدمير عهد ما قبل الثورة ، ولكن بتمكن الحكومة من أداء هذه المهمة تضطر إلى انتهاج سبيل الدكتاتورية فى تصرفاتها ؛ لأن الأساليب الديمقراطية لا تستقيم مع طبيعة عملها فى هذه الفترة الانتقالية ،فذلك - كما ذكر - أمر طبيعى لامأخذ عليه ، ولا منفذ للنقد إليه ، ولكن ماركس يفقد سلامة المنطق ويتجاوز المعقول عندما يجعل من هذا الوضع المؤقت حالة ثابتة مستقرة ؛ لأن فترة الانتقال التى ذكرها لم يبين لنا نهايتها ، وإنما تركها معماة غامضة ، لا يمكن فى الواقع الخروج منها إلى المرحلة التالية التى ذكرها ورسم معالمها بطريقة خيالية ليس فى الإمكان تحقيقها . وهكذا يتضح لنا عدم صواب رأى ماركس عندما اتخذ من الثورة مبدأ له وتجاهل الطبيعة المؤقتة للثورة .



الفصل الرابع

إطار عمل السلطة التنفيذية فى النظام الماركسى

المبحث الأول
أهداف السلطة التنفيذية فى النظام الماركسي

لئن كان قيام المجتمع الاشتراكى ،هو أحد الأهداف الأساسية فى الفكر الماركسى ، إلا أنه ليس غايته النهائية . إذ ينحصر دور هذا المجتمع ، ووفقما استقرت أيديولوجيات هذا الفكر المنبثقة عن نظرية جدلية لتطور التاريخ ، فى اعتباره الوسيلة والمدخل الحقيقى لبلوغ المرحلة العليا للشيوعية . أو كما عبر عنه أنجلر بقوله : " إنه نقطة التحول الضرورية للوصول إلى إلغاء الفروق الطبقية "(١).

وقد أوجز ماركس وأنجلز أهداف سلطة البروليتاريا فى المجتمع الاشتراكى بقولهما : "سوف تستخدم البروليتاريا سلطتها السياسية ، كى تقتلع شيئا فشيئا كل رأس المال من البرجوازية، ولتركز وسائل الإنتاج بين يدى الدولة ، أى البروليتاريا المنتظمة فى شكل طبقة متسيدة ، لتزيد بأقصى قدر من السرعة كم القوى الإنتاجية "(٢) .

وتأسيسا على ما تقدم،تحددت المهام الملقاة على عاتق البروليتاريا فى هذه المرحلة الانتقالية فيما يلي:

أولا : تصفية الطبقة البرجوازية وأعوانها.

ثانيا : إنشاء نظام اشتراكي.

ثالثا : تحقيق تقدم اقتصادى هائل.

وسأقوم بتوضيح ذلك خلال المطالب التالية:-

---

(١) الاشتراكية، د يحى عويس ،ص١٣٦ سلسلة اخترنا لك ، ط/ دار المعارف ، بالقاهرة .

(٢) بيان الحزب الشيوعى ص٥٨ .

المطلب الأول: تصفية الطبقة البرجوازية وأعوانها

وتتسم هذه المهمة بأنها ذات طابع سياسى ، كما تمهد لتحقيق المهام الأخرى التى يغلب عليها الطابع الاقتصادي. فالطبقة البروليتارية، فور حيازتها للسلطة السياسية فى الدولة، سوف تنشغل أولا بتصفية الطبقة البرجوازية وأعوانها، وكذلك القضاء على المعتقدات الدينية والفلسفية المعبرة عن المجتمع القديم.

إذ ليس الهدف من قيام الثورة البروليتارية هو مجرد إحباط المحاولات التى تقوم بها الطبقة البرجوازية ، لإعاقة القوى الاجتماعية التى تسود هذا المجتمع عن تحقيق تحوله نحو الحقبة الشيوعية، ، إنما وفى سبيل هذا الهدف ،يجب أيضا استئصال تلك المعتقدات البالية التى لا تزال تستوطن الوعى الاجتماعى منذ المرحلة السابقة، واستبدالها بمعتقدات جديدة تعبر عن حاجات هذه المرحلة وتتلائم مع طبيعتها .

وهذه المهمة فى مجموعها ليست يسيرة التحقيق، بل تفرض على البروليتاريا وعلى حد قول لينين ، صراعا من أشد الصراعات ضراوة . ولا يرجع ذلك فحسب، لارتباط بقايا البرجوازية - فى أية دولة اشتراكية - بالرأسمالية العالمية، إنما وكما استطرد موضحا ، لتعدد ورسوخ المفاهيم والأعراف البرجوازية، المستقرة منذ قرون طويلة فى مجالات الإنتاج وإدارة الدولة وسائر الأنشطة الاجتماعية المختلفة، التى ينجم عنها وكما يقول : " ولادة تلقائية ومستمرة للرأسمالية الكبيرة "[(١)] .

وهذا ما فرض على البروليتاريا ،أن تجمع الطبقات الأخرى من حولها، وتنظمها وفقا لما أرسته من معتقدات جديدة،وألاتسلك فى سبيل تحقيق هذا الهدف أسلوبًا ديمقراطيًا، يضع فى اعتباره حقوق وحريات الطبقة المراد تصفيتها، وإنما أسلوب يغلب على استخدامه طابع القسر والإكراه .

---

(١) النظام الاشتراكى ، د . راشد البراوى ، صـ١٣٩، ط/ القاهرة ١٩٥١م .

المطلب الثانى : إنشاء نظام اشتراكى

ينتفى فى هذا النظام الاشتراكى أى أثر لاستغلال رأس المال للعمل. فالطبقة البروليتارية ، سوف تقوم بنزع ملكية أدوات الإنتاج من الرأسمالية الكبيرة ، سعيا بذلك نحو إزالة هذه الطبقة، التى اقترن وجودها ، باقرار مشروعية الملكية الخاصة لتلك الأدوات. وكذلك القضاء على أساليب الإنتاج الصغير، التى يمثل استمرار وجودها عقبة كبرى أمام النظام الاشتراكى الجديد. إذ أن إقامة المجتمع اللاطبقى المنشود، لا تتحقق وكما يقول لينين : " بمجرد الإطاحة بالملاك العقاريين وبالرأسماليين "[١] فهذا الأمر وعلى حد قوله : " يعد من الأمور اليسيرة نسبيا "[٢] وإنما تكمن الصعوبة لديه فى كيفية القضاء على صغار المنتجين ، الذين يعملون من خلال أساليب إنتاجيه مختلفة، فهذه الأساليب، وإن كانت من جانب تعد أحد المصادر الأساسية لنشوء الرأسمالية، وهو ما يفرض عدم الإبقاء عليها، إلا أنه ومن جانب آخر يعمل عليها أعداد تبلغ من الكثرة حدا، يصعب معه استغناء المجتمع عنهم . وأمام هذا الطابع المتناقض واتساقا وضرورات الممارسة العملية، رفض لينين ومن بعده ستالين، أن تتخذ البروليتاريا قبل هذه الطبقات الصغيرة، التى يقوم أفرادها بأدء أعمال حرفية أو إدارة مشروعات إنتاجية محدودة، ذات المسلك الذى تتبعه حيال البرجوازيين الكبار. فليس من الحكمة ، كما قررا ، أن تقوم البروليتاريا بالإطاحة بهم، بل يجب أن تسوسهم وتعيد تقويمهم من كافة النواحى، ليتحقق انصهارهم الكامل فى طبقتها[٣] .

وفى إطار هذه المهمة ، أشير أيضا الى أن الطابعين الاقتصادى والاجتماعى لهذه المرحلة ، يتميزان بأنهما يحملان بعض خصائص الشكلين الرأسمالى والشيوعى فى

(١) أسس اللينينية ، ستالين صـ٤٢ .

(٢) المرجع السابق صـ٤٢ .

(٣) انظر : المرجع السابق صـ٤٣ .

آن واحد . إذ هذا ما نبه إليه ماركس بقولة : " إن ما نواجهه هنا ، ليس مجتمعا شيوعيا تطور على أسسه الخاصة ، إنما وعلى العكس من ذلك ، نواجه مجتمعا انبثق لتوه من المجتمع الرأسمالى ، ولا يزال من جميع النواحى الاقتصادية والأخلاقية والفكرية يحمل سمات المجتمع القديم الذى خرج من أحشائه "(١) . فإذا كانت هذه المرحلة تمثل نهاية المطاف بالنسبة للاستغلال الرأسمالى ، إلا أنها لا تعبر مطلقا عن الشيوعية الحقيقية ، حيث لا تزال تنطوى على عدم المساواة والإكراه ، ووجود بعض صور الملكية الخاصة . فمن حيث عدم المساواة ، فالعامل الأكثر مهارة يحصل على عائد أكثر من غيره . أما الإكراه فيتمثل فى وجود الدولة . وكذلك لايزال مشروعا إقرار الحيازة الخاصة لبعض الأدوات الإنتاجية . فى حين ينكر المجتمع الشيوعى كلا من المساواة بمفهومها الرأسمالى أو الاشتراكى ، ووجود الدولة ، وأية حيازة فردية ولو محدودة للأدوات الإنتاجية ، طالما يتحصل على استخدامها استغلال الآخرين. وهذا ما قرره الفقيه الأمريكى هربرت ماركيوز فى مؤلفه " الماركسية السوقيتية " حيث يقول : " المجتمع الاشتراكى يتميز بخصائص ثلاث أساسية :

١- صرح علوى يقوم على تنظيم اقتصادى ، يرفض أن يكون الانتاج بهدف الربح .

٢- تغيير تدريجى فى التنظيمات الاجتماعية التى تأسس وجودها قبلا على الاقتصاد الرأسمالى ، وتحقيق مزيد من تركيز السلطة الاقتصادية فى يد السلطة السياسية .

٣- نمو التنظيم السياسى للطبقة البروليتارية ، والتى تجاهد من خلاله لتحقيق مصالحها الذاتية "(٢) .

إذن هناك سمات مشتركة وروابط تجمع بين النظامين الرأسمالى والاشتراكى . وكما أضاف ماركيوز : " يصعب التقرير بأن إجراء عملية التحول الاشتراكى ،

---

(١) مقدمة إلى الاشتراكية ، د/ جلال أمين ، صـ١٣، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط/ ١٩٦٦م .

(٢) الماركسية السوفيتية ، هربرت ماركيوز ، صـ١٥،ط / دار الثقافة الجديدة .

يمكن أن تتم من خلال طفرة أو وثبة واحدة وإنما يلزم لها فترة زمنية طويلة تتحلل فيها هذه الروابط "[١].

ومن ثم يخلص جوهر هذه المرحلة فى الآتى :

أولا : القضاء على الاستغلال ، حيث يستحيل استثمار الإنسان لجهد أخيه ، مع زوال مشروعية حيازة البعض دون غيرهم لأدوات العمل ، وهذه إحدى الخصائص التى يتميز بها المجتمع الشيوعى القادم .

ثانيا : أن توزيع عائد الإنتاج ، يكون حسب العمل والكفاءة وليس وفقا لمقدار الحاجة ، وهى إحدى الخصائص المنقولة عن المجتمع الرأسمالى ، والتى ترتب عيها مساوىء اجتماعية عديدة ، رأى ماركس أنه لا مناص منها فى هذه المرحلة ، طالما " أن القانون لايمكن أن يرتقى ، إلا بقدر الحالة الاقتصادية للمجتمع والمستوى الحضارى الذى يطابقها "[٢] .

ثالثا : تمايز موقف البروليتاريا إزاء أصحاب رؤوس الأموال الضخمة عن موقفها من القائمين على أساليب الإنتاج الصغير ، انطلاقا من حاجات الواقع وما فرضته مقتضيات الممارسة العملية .

المطلب الثالث : تحقيق التقدم الاقتصادى

تتحصل المهمة الثالثة ، فى استخدام اشتراكية الدولة لإنجاز أقصى قدر ممكن من التقدم الإنتاجى . فالإستمرار فى دفع الثورة الصناعية التى بدأتها البرجوازية ، وكما أقر بذلك مؤسسا الماركسية ولينين من بعدهما ، يعد شرطا ضروريا للازدهار الاقتصادى للبشرية . ومن ثم لتوفير الوسيلة التى لن تتحقق بدونها الحرية الحقيقية

---

(١) المرجع السابق صـ١٨ .

(٢) نبذة موجزة عن قانون العمل فى البلدان الاشتراكية ، سموليار تشوك ، صـ١٠٨، دار التقدم ، موسكو .

للإنسان . إذ ليس المجتمع الشيوعى كالمرحلة الانتقالية السابقة عليه ، التى تقوم على أن لكل كمية من العمل مقدارا مماثلا من ثمار الإنتاج ، أو كالمجتمع الرأسمالى الذى كان يستخدم هذا التقدم العلمى المطرد كأداة للإستغلال ، وجنى مزيد من فائض القيمة ، وإنما المجتمع الشيوعى هو مجتمع الوفرة وغزارة الإنتاج ، والذى يثاب فيه الأفراد وفق المبدأ الآتى : " من كل حسب قدرته ، ولكل حسب حاجته " وما من شك أن تحقيق ذلك يرتهن ، بمدى التعجيل فى دفع النمو الكمى والكيفى للقوى الاجتماعية القائمة ، والحصول من جراء ذلك على أكبر قدر من عائد الإنتاج . ومن هنا يبين أن المقصود بالقضاء على النظام الرأسمالى ، ليس تقويض أساسه الاقتصادى ، وبالتحديد المساس بالتقدم الفنى الذى أحرزه لوسائل الإنتاج ، فهذا الأساس يمكن توظيفه وفقا للمفاهيم المستقرة بالبناء العلوى الجديد والتى يعبر وجودها عن مدى تطوره ، ومن ثم فلن تمس الثورة البروليتارية قوى الإنتاج ذاتها وإنما علاقاتها المتخلفة ، فبدلا من أن تعمل من خلال مفهوم برجوازى لإرساء قوانين الربح، سوف تصبح أداة لإنجاز عملية التحول إلى المجتمع الشيوعى[١] .

تلكم هى المهام الواقعة على السلطة البروليتارية فى حقبة المجتمع الاشتراكى الانتقالية إلى المجتمع الشيوعى .



(١) انظر : تجربة يوغسلافيا الاشتراكية ، د/ جمال العطيفى ، صـ٥٤، مكتبة الأهرام الاقتصادى ١٩٦٨م .

المبحث الثانى
النظرية الماركسية فى إطلاق السلطة التنفيذية

المطلب الاول : رفض الماركسية لنظريات تقييد السلطة

السلطة لدى الفكر الماركسى ليست مطلقة فى مواجهة حقوق وحريات ثابتة لاتتغير لانبعاثها من مصدر علوى، ومن ثم فلا تملك المساس بها ، بل وهى ملتزمة بالخضوع لها وكفالتها . إذ الأسس المادية الجدلية التى ارتكز إليها هذا الفكر فى تفسير الوجود الاجتماعى وتحديد المبادىء التى تحكمه - والتى سبق أن عرضتها - لا تستقيم وبأى حال مع مثل هذا التصور.

فلا وجود ، وفيما قدر الفكر الماركسى ، لإله للبشر ، ولا خالق لهذا الكون ، حتى يسلم بهذا النظر. وإنما هو محصلة ، وفيما يرى، للجهل بقوانين الكون والوجود الاجتماعى ومسببات التطور لكليهما .

وكذلك يرفض هذا الفكر رفضا مطلقا فكرة القانون الطبيعى ، التى أسس عليها المفكرون الليبراليون ، وفيما قرر ماركس وأنجلر ، مجرد شعارات للمساواة والحرية ولسائر الحقوق الأخرى ، اعتقدوا أنها تمثل مبادىء سامية وثابتة تستمد جذورها من سمو الطبيعة الإنسانية وأنها من هذا المنطلق تسمو على أى تنظيم اجتماعى ، وأن كل سلطة قائمة فيه تلتزم باحترامها[(١)] .

فالمادية التاريخية ، تتعارض مع أية مقولة لقانون خالد لا يقبل التغيير ، وإنما فكرة الحقوق والحريات وأى قانون يتضمنها ، تنبعث من كونها مجرد انعكاس عن

---

(١) راجع : نظرية الدولة والمبادىء العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ، د. طعيمة الجرف ، صـ ٢٧٥، صـ ٣٧٧.

أوضاع علاقات الإنتاج القائمة . فليست لأية قواعد قانونية تعبر عن هذه الحقوق والحريات وتحدد مضامينها ، قيمة ذاتية مستقلة عن الدولة وعن المجتمع التى تُدعى لحكم علاقاته . بل وفيما يرى الماركسيون ، لا خلود حتى للدولة أو العائلة ، رغم كونهما أقدس نظم المجتمع ، حتى يمكن القول بخلود مبادئ أخرى تنظم الوجود الاجتماعى أو التعويل على أفكار وهمية عن حقوق لصيقة بالطبيعةالآدمية .

أى وإجمالا ، ليس فى هذا الفكر قداسة لحقوق وحريات مستمدة من الأفكار الدينية والفلسفية والخلقية السائدة ،سواء وجدت أصولها فى دين سماوى أو فى القانون الطبيعى . إذ أوضاع هذه الحقوق والحريات وعلاقة السلطة بها تبعا لذلك ، لا يجب أن تتحدد وفيما يقول الماركسيون ، إلا فى ضوء تفسير علمى للظواهر الاجتماعية التى تواكب تطور التاريخ ، والتى هى بدورها ثمرة لتناقض عناصر البناء السفلى للمجتمع ، والتأثير المتبادل بينه و بين الصرح العلوى ، وبما يسفر ذلك عن تحديد لمآل هذا التطور .

فقد كانت نظرة الماركسية إلى الحقوق والحريات فى ظل المجتمعات الرأسمالية الاستغلالية ، مجرد نسيج فى الخيال ، ومطية لتحقيق المصالح الاقتصادية للطبقة البرجوازية السائدة ، لتغدو بذلك وكسائر عناصر البناء العلوى ، وسيلة من وسائل تأكيد إرادة هذه الطبقة فى الحفاظ على الروابط الطبقية التى انتصرت فى ظلها على كل من قوى الإقطاع والعمال .

وإن ذلك النظر قد ترتب عليه أن كشف مؤسسا الماركسية ، عن مدى تأثير العوامل الاقتصادية فى تشكيل سلطة الدولة وفى تحديد طبيعتها الطبقية الإكراهية . فهى لم تكن مسخرة لكفالة حقوق الإنسان وحرياته، كما تصور مفكروا البرجوازية ، وإنما لجعلها تدور فى فلك الوجود والتمايز الطبقى وعلاقات الإنتاج المؤسسة على الاستغلال الإنسانى .

فموقف السلطة من الحرية ، لدى الماركسية ، مرتبط ارتباطا لا ينفصم بأوضاع الأساس المادى وبظواهر البناء العلوى ، والتى تدور جميعا فى إطار تحقيق مصالح الطبقة السائدة .

وهذا ما تأكد بوضوح إبان مرحلة الانتقال البروليتارية ، وانطلاقا من الدور التاريخى المعهود للبروليتاريا والذى يخلص فى عملها على توفير المقدمات الضرورية لبلوغ الحقبة الشيوعية الكاملة ، وكذلك انطلاقا مما يتسم به هذا المجتمع من ظواهر وأوضاع جديدة ، تتعلق بحاضر السلطة القائمة فيه ، كتوحد هذا المجتمع تحت لواء الطبقة الحائزة عليها ، وحتمية قيامها بالذود عن العلاقات الإنتاجية المؤسسة على نفى الملكية الخاصة وإنكار الإستغلال الإنسانى ، والتسليم بشرعية قيامها بقمع الطبقات الأخرى التى تسعى لإيقاف مسيرة التطور لرؤيتها إياه من غير منظار المادية التاريخية ،أو الظواهر الاجتماعية التى يرى الماركسيون أن للسلطة البروليتارية دورا فى نشوئها ، كزوال الوجود الطبقى تماما واندثار الدولة وإشباع حاجات الأفراد إشباعا كاملا .

أقول إنطلاقا من كل هذا الذى اعتبره الفكر الماركسى بمثابة مسئولية تاريخية كبرى حيال الإنسانية ،سلم بأن سلطة الحكم متمثلة فى دكتاتورية البروليتاريا ، هى ولا جدال سلطة مطلقة ولا تخضع لأى قيد خارج إرادتها .

المطلب الثانى : حق استخدام العنف إلى آخر المدى فى مواجهة من يعارض المصالح البروليتارية

ليست حقوق وحريات الأفراد ، ومهما كان سندها ،أى سواء هى محصلة نظرية ميتافيزيقية أو رؤية مثالية ، تعد قيدا على سلطة الدولة ، أو هى طرف مقابل يتضاد وإياها ، طالما كانت هذه السلطة مرتبطة بطبقة تتطلع إلى القيام بدور تاريخى .

بل ولا حتى استنادا إلى قانون وضعى ، فالفقه السوفيتى وارتكازا إلى كتابات

ماركس وإنجلز التى تنكر القيمة الموضوعية للقانون وتعده هو الآخر وسيلة إكراه كامنة فى الشكل الرأسمالى للإنتاج[١]، لا يعتبر كالديمقراطيات البرجوازية أن إخضاع السلطة للقانون هو المعبر عن كفالة الحرية . وإنما للسلطة الإشتراكية حق استخدام العنف إلى آخر المدى فى مواجهة من يعارض المصالح الطبقية للبروليتاريا ، أو النظام الاقتصادى والاجتماعى للدولة الاشتراكية .

إذ هذه السلطة ليست كالسلطة البرجوازية ، ذات أفق طبقى ضيق يقتصر على مجرد تدعيم السيطرة الاقتصادية والسياسية للبرجوازية، بما يترتب على ذلك من مثالب اجتماعية بالغة الخطر ، وإنما هى مرتبطة بالتنظيم الاجتماعى الاشتراكى الذى لا يهدف سوى تحقيق خير الجماعة ، والذى ينظر إلى الحقوق والحريات ليس باعتبارها شعارات ، وإنما كحاجات يزداد إشباعها تبعا للضرورات التى تحكم الصرح العلوى للمجتمع وأساسه التحتى .

ومن هذا المنطلق سلم الفكر الماركسى بأمرين :

الأول : أن الحرية تسير فى خط متواز مع تصاعد التطور ، ولا وجود حقيقى لها إلا فى الحقبة الشيوعية الكاملة .

الثانى : أن حماية النظام الاجتماعى الاشتراكى الموصل إليها ، مهمة كبرى تقع على عاتق السلطة .

لذا رفض أن تكون الحريات التقليدية التى قننتها الدساتير فى الديمقراطيات الغربية ، بمثابة قيد على السلطة البروليتارية فللأخيرة أن تقيدها وتوجهها اتساقا

---

(١) راجع : سيادة القانون ، د. محمد عصفور صـ١٣٢، ط/ عالم الكتب ١٩٦٧م ، "والوضع القانونى للسلطة فى النظام السوفيتى " للدكتور محمد عصفور صـ٢٥ المجلة المصرية للعلوم السياسية، عدد يناير ١٩٦٤م .

وهذه الرؤية ، بل وتسيطر على الأفراد سيطرة كاملة[١] طالما كان ذلك متطلبا لوقاية هذا النظام الذى يحيون فى إطاره ، والذى هو ضرورة حتمية لمقدم مملكة الحرية وحيث فى هذه المملكة ، وبعد أن تفقد السلطة طابعها الإكراهى سوف تتوقف نهائيا عن المساس بحريات الأفراد وحقوقهم لتغدو أداة حقيقية لكفالتها من خلال عملها على إرساء علاقات الإنتاج الجديدة . والتى تنبع عنها الركائز الواقعية للحرية ، ومن خلال تثبيتها شكل البناء العلوى الذى يجسدها على النحو الذى حدده له التطور فى هذه الحقبة الختامية .

ومن هنا ، نخلص إلى أن الفكر الماركسى اتجه فى رسمه علاقة السلطة بالحرية ، صوب التطور الذى يجسده تصاعد النظم الاجتماعية ، وفقا لنمو علاقات الإنتاج ، وحتى انتهاء هذه النظم إلى المجتمع الشيوعى الكامل ، وحيث تفرض ضرورات كل حقبة من هذه الحقب المتتالية ، شكلا مختلفا لطبيعة هذه العلاقة .



(١) انظر : الوضع القانونى للسلطة فى النظام السوفيتى صـ٣٢.

المبحث الثالث
فكرة الإجماع السياسى فى النظرية الماركسية
كبديل عن فكرة المعارضة

المطلب الأول : المعارضة تعرقل مسيرة المجتمع الماركسى

لنتبين سلامة الأساس الذى قامت عليه فكرة الإجماع السياسى فى دول الاشتراكية الماركسية بديلا عن فكرة المعارضة فى دول الديمقراطية الغربية ، علينا أن نوضح ابتداء أن الاعتبارات الأيديولوجية التى أملت على هذه الدول سيادة الهدف الاشتراكى ووحدته قد استتبعت الأخذ بوحدة السلطة ، ومبدأ وحدة السلطة الذى تبنته الأيديولوجية الماركسية يمكن تلخيص مفهومه الماركسى اللينينى بأنه : " يعنى وحدة الطبقة ووحدة السلطة ووحدة الفكر والعمل "[١] فهو يرتكز على قرينة تحقق اتحاد الشعب فى جمع متجانس تتلاقى مصالحه وتتكامل فيحوز بالتالى إرادة إجماعية تمارس سلطة إجماعية تكون بمثابة المرآة الدستورية للوحدة الاقتصادية التى تشكل القاعدة المادية لهذا الصرح العلوى السياسى .

فالديمقراطية الماركسية ليست ديمقراطية كفاح طبقى بين طبقة وأخرى وإنما هى ديمقراطية إجماع سياسى .

ويقرر الماركسيون أن التقسيم الطبقى فى المجتمعات الماركسية - وقبل بلوغها مرحلة اللاطبقية - لا تنال من قرينة واحدة ، ذلك أن التقسيم الطبقى فى ظل الاشتراكية وقبل مرحلة الشيوعية لا يتضمن صراعا بين طبقات اجتماعية متصارعة متطاحنة ، وإنما هو إطار لطبقات متآلفة ومتحالفة من أجل تحقيق هدف مشترك يتمثل فى بناء الصرح الاشتراكى .

---

(١) النظرية الاشتراكية ، بنيامين لبنكوت ، صـ٤٣، ط/ القاهرة ١٩٥٦م .

ويستمد الماركسيون من جسامة المهام التى تواجه السلطة الاشتراكية الجديدة سندا إضافيا للمناداة بوحدتها ، فيشار فى هذا الصدد ، إلى أن الدولة الاشتراكية تزاول وظائف بالغة الخطورة فى مختلف مراحل نموها . ففى مرحلة الثورة الاشتراكية ، يبدأ تشييد سلطة دكتاتورية البروليتاريا التى تتطلب الاعتراف بالسيادة السياسية البروليتارية ، بدكتاتوريتها ، أى بسلطتها التى لا تقتسمها مع أحد وذلك لأن : " الثورة ذاتها تستلزم من أجل تأمين نموها ورسوخها ، ومن أجل مصلحة الاشتراكية أن تخضع الجماهير بلا تحفظ للإرادة الواحدة الموحدة لقادة حركة العمل "[1] فهذه الإرادة الإجماعية الواحدة هى ضمان نجاح الثورة وشرط استمرارها . ومتى تحقق ذلك تبدأ المرحلة التالية ، وهى - فيما يرون - تتسم بتجانس أعضاء الجماعة وتطابق مصالحهم فتنتفى بالتالى كل حاجة إلى أكثرية سياسية أو قانونية .

وتأسيسا على ذلك فقد سجلت الاشتراكية الماركسية رفضها للمبدأ الليبرالى القائل بفصل السلطات واستعاضوا عنه بمبدأ التفويض الهرمى المتتابع للسلطة المنبثق من مبدأ وحدة السلطة .

نتيجة لذلك لا يستساغ السماح بوجود معارضة تعرقل مسيرة المجتمع ، إذ ينطوى هذا التسامح على نزول الحق أمام الباطل ، وهو أمر مرفوض فى نظام يتمثل فى الإرادة الاجتماعية المبنية على معرفة قوانين التطور الاجتماعى التى اكتشفها ماركس وأنجلز وهى كل الحقيقة وكل المعرفة .

والجدير بالبيان أن الموقف الماركسى هذا يتقارب تقاربا شديدا مع موقف الفليسوف " روسو " الذى هاجم مبدأ المعارضة ، وأوضح أن كل من لا يدين بالطاعة للإرادة العامة ، يُكرهه الكائن الاجتماعى عليها . فالمعارضة عند " روسو " مظهر لضعف السلطة وتفكك الرابطة الاجتماعية . لأن المعارضة دليل على تغليب

---

(١) المهام المباشرة أمام السلطة السوفيتية ، لينين ، صـ ٢٨٢، دار التقدم ، موسكو .

الأنانية الفردية على الصالح العام . ووصف " روسو " كل من يسلك سبيل المعارضة بأنه " عدو الشعب "[١] وهو نفس الوصف الذى شاع فى النظرية الماركسية .

وبيانا لمعنى وحدة السلطة فى الدولة ، فقد استخلص لينين من المفاهيم الماركسية مبدأ المركزية الديمقراطية الذى يعد عماد كل تنظيم سياسى ماركسى .

ويرى الماركسيون أن هذا المبدأ يجمع بصورة جدلية بين شعبية السلطة وارتكازها على مبادرة الجماهير صاحبة السيادة ، وبين مركزيتها التى تحظر أى شقاق فى صفوفها أو معارضة لإرادتها . فمبدأ المركزية يعنى أن هناك مركزا واحدا يدير الشئون المتعلقة بكل الدولة ، وتدين له كل الهيئات المحلية بالتبعية والطاعة ، ويتسم فى الوقت ذاته باتخاذ وسيلة الانتخاب أسلوبا لشغل مناصب كل هيئات السلطة مع تقرير مسئوليتها أمام الشعب .

وبناء على ما تقدم فإن المجتمع الاشتراكى الماركسى لا يعرف التناقض على أى صورة من صوره بل هو مجتمع تتلاقى فيه المصالح وتنتفى فيه التناقضات . وفى مجتمع كهذا لا محل للقول لأقلية أوأكثرية سياسية ، وإنما هو مجتمع قائم على الإجماع السياسى المؤسس على وحدة الإرادة .

المطلب الثانى : أسلوب النقد والنقد الذاتى هما القوة التى تدفع المجتمع الماركسى نحو التطور الماركسى نحو التطور

والسؤال الذى طرح على الماركسيين هو : إذا كان الإجماع السياسى هو أسلوب العمل السياسى فما هو المحرك لدفع حركة التاريخ نحو التقدم والارتقاء ؟

وجد الماركسيون أنفسهم فى مأزق ، خاصة بعد أن أعلن ستالين عام **١٩٣٦**م أنه قد تم انتصار الاشتراكية داخل المجتمع السوفيتى وأن الطبقات ، وإن كانت

---

(١) راجع : العقد الاجتماعى ، صـ١٧٠ .

موجودة ، فإنه لم يعد بعضها مضادا لبعض . وإذا كانت الماركسية تقوم على أساس أن الصراع بين الطبقات هو المحرك للتاريخ فأين إذن هذا المحرك بعد زوال الفوارق بين الطبقات ؟

وقد أجاب الماركسيون على ذلك بأن أسلوب النقد والنقد الذاتى هما القوة التى تدفع المجتمع الماركسى نحو التطور من القديم للجديد أى الارتقاء من الأدنى للأعلى ، فالنقد والنقد الذاتى هما البديل لفكرة المعارضة فى المجتمعات غير الماركسية .

والجدير بالبيان أن ممارسة النقد تكون مقيدة بإطار المفاهيم الماركسية اللينينية ، دون السماح بالتطرق إلى بحث صحتها أو سلامتها ، ذلك أن مثل هذا التسامح ينطوى فيما يرى الماركسيون على تحريف ومراجعة للخط الأيديولوجى الذى ينعقد إجماع أعضاء الحزب عليه .

ويعرف القاموس السياسى السوفيتى نظام النقد بأنه : " نظام يعرض النواقص والأخطاء التى تقع فى أعمال بعض الأشخاص والمنظمات والمعاهد ، على أساس من المناقشة الحرة العملية ، التى يقوم بها الكادحون فى كل مشاكل الحياة الاقتصادية والسياسية . . وهو نظام يزيد قابلية الفرد فى أن يرى ويكتشف ويعترف بأخطائه ، وفى أن يتعلم من هذه الأخطاء "(١) .

وهذا الحق غير مطلق ، إنما هو مقيد بثلاثة قيود : أولها أن لا يتعرض للنظام فى أسسه العامة . وثانيها : ألا يمس السياسة العامة للنظام . وثالثها : ألا يوجه ضد قادة الحزب(٢) .

---

(١) سياسة الحكم ، أوستين رنى ، ترجمة : د/ حسن على الذنون ، صـ٢٩٤، ط/ المكتبة الأهلية ، بغداد ١٩٦٤م .

(٢) الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى ، د/ أنور رسلان ، صـ٣٢٧.

وعلى هذا ، فإن العمال العاديين فى مزرعة جماعية ، يتعرضون لخطر وبيل إذا هم تنكروا لفكرة المزارع الجماعية . ولكن انتقاداتهم تلقى الابتسامة العريضة إذا انتقدوا إدارة المزرعة فى حجم إنتاجها أو فى عدم قدرة مديرها ، أو أن هناك مزيدا من الروتين الحكومى . ومع ذلك فإن نظام النقد الذاتى يقتصر فى الحالات الاعتيادية الغالبة على تنفيذ السياسات والتدابير لا على فحواها أو محتواها[١] .

المطلب الثالث : أساس الخلاف بين الفكرين الماركسى والليبرالى فى مبدأ المعارضة

وأساس الخلاف بين الفكر الماركسى والفكر الليبرالى فى هذه النقطة يعود إلى فهم كل من الفلسفتين لمبدأ الحرية . إذ يختلف معنى الحرية باختلاف النظر إليها على ضوء الفلسفة المادية أو الروحية من جانب ، ومن جانب النظر بالاعتبار الأول للفرد أو الجماعة .

ففى المذهب الليبرالى تقدم الحرية الفردية على مصلحة المجموع خلافا لما هو عليه الحال فى الماركسية . المذهب الليبرالى يؤكد على الحرية بشكل يتعايش مع الطبيعة الإنسانية ، ولكن الماركسية تؤكد على جانب المساواة ، ومن هنا فإنها تبدأ بتحرير المجتمع من التمايز .

ويقترح " فيدل " شعارَين يلخصان فهم كل من هاتين الفلسفتين لما ذكرنا ، فالديمقراطية الليبرالية يكون شعارها : " نحو المزيد من الحرية بواسطة الحرية "[٢] أما الديمقراطية الماركسية فيكون شعارها " نحو الحرية الحقيقية بواسطة التحرير "[٢] .

إن كل نظام يؤمن بالحرية . ولكنه يكيفها على نمط خاص ، ويرسمها على قواعد معينة .

---

(١) انظر : سياسة الحكم ، أوستين رنى ، ص٢٩٥ .

(٢) الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى ، ص٦٠ .

وعليه ، فإنه لا يصح أن نفهم أن دكتاتورية البروليتاريا تعنى إلغاء الحرية ، ما دام الفكر الماركسى يرسم للحرية إطارها الخاص بفلسفته .

وفى معرض المقارنة بين وزن الحرية لدى كل فريق ، يقول ديفرجيه : " ربما كان من الواجب ألا نحكم بمقاييسنا كغربيين على نظام يطبق على الشعوب الروسية . فعند المفاضلة بين الحرية والعقيدة آثرنا - نحن الغربيين - الحرية ، أما الروس فإنهم قد فضلوا العقيدة من دون الحرية "(١) .

فالحرية فى المذهب الماركسى تصدر عن العقيدة التى يتحدث عنها ديفرجيه ولكنها عقيدة مادية ترى فى النظام الاقتصادى والاجتماعى الذى وضع أسسه كارل ماركس مصدرًا للحرية الحقيقية ، وكفالة لممارستها على خير الوجوه .

إن ما يهمنا إثباته هو أن للحرية مكانا فى النظام الماركسى ، وأكثر من ذلك فإن الماركسيين يصفونها بأنها الحرية الحقيقية ، وهذا ما يفسح المجال لتراشق التهم بين الماركسيين وغيرهم فى أيهما أجدر بأن توصف بأنها حرية حقيقية ، هذه أم تلك ؟

وللخصم أن ينتقد الماركسية السوفيتية بأنها تحظر على الفكر الجديد المغاير لأصولها ، وهذا حق واقع " بل إن ما يجرى الآن من الإرهاب الفكرى وغيره شر مما كان يحدث فى أيام سقراط أو فى أيام الأناجيل فالذى يبتدع رأيا جديدا لا يقضى عليه بالموت فحسب ، ولكن يحال بينه وبين نشر آرائه بحيث لا يتسرب منها شيء "(٢) وفى أحسن الأحوال إذا سمح بإخراجه من البلاد فإنها تسقط عنه الجنسية . ويعد خائنا فى عرف الماركسية ، كل من استهدف بالنقد نظامهم السياسى

---

(١) دراسات فى الاشتراكية ، د/ صلاح نامق ، صـ١٧٦، ط/ القاهرة ١٩٦٨م .

(٢) السلطة والفرد ، برتراند رسل ، ترجمة محمد بكير خليل ، صـ٣٩، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٥٣م .

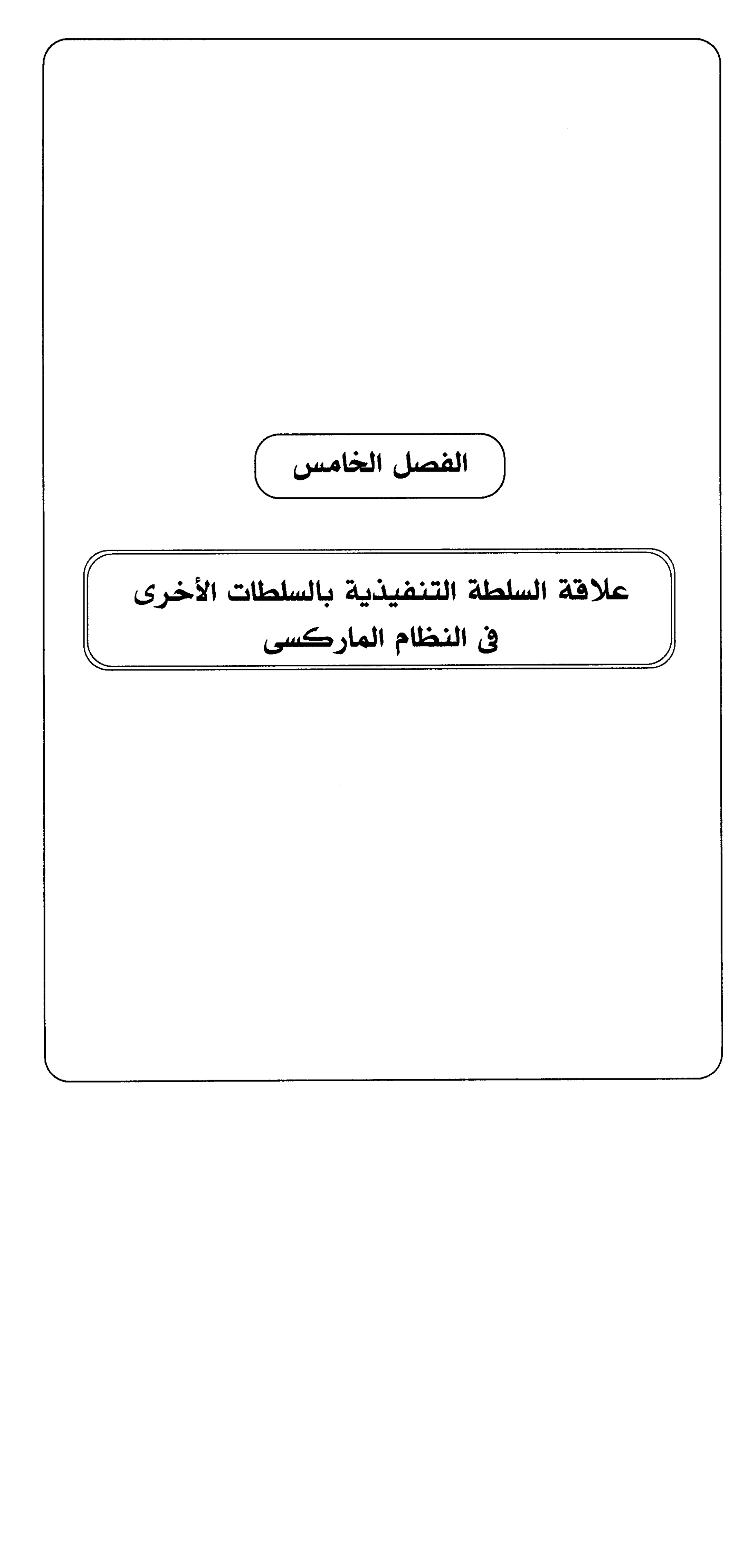
حتى لو كان هذا الخصم معارضا يسارى ومن الماركسيين أنفسهم ، كما كان شأن تروتسكى وأتباعه . ويعامل هذا الخائن بصورة أقسى من معاملة المجرم العادى .

فالمجرم عندهم مذنب انتهك إحدى القواعد القانونية الاجتماعية دون أن ينكرها . أما هذا الخصم الخائن فإنه ينكر نظام الحكم ذاته .

وليس بمستغرب ذلك فى نظام الحزب الواحد ، كالحزب الشيوعى السوفيتى ، فهذا الحزب له شىء من صفة الكهانة ، وهو يطالب أعضاءه بما يتفق مع هذا من خضوع فى الرأى . إنه قد يسمح بحرية النقاش قبل اتخاذ قرار ، أما بعد اتخاذ القرار فاللازم تقبله(١) .



(١) راجع : المبادئ التنظيمية للحزب البروليتارى ، لينين ، ترجمة/ سعد رحمى ، صـ٤٣ ، ط/ دار الثقافة الجديدة بالقاهرة ١٩٨٤م .



الفصل الخامس

علاقة السلطة التنفيذية بالسلطات الأخرى في النظام الماركسى

المبحث الأول
مبدأ التفويض الهرمى للسلطة كبديل لمبدأ الفصل بين السلطات فى النظرية الماركسية

بينت فيما سبق أن الممارسة الاشتراكية الماركسية تخطت النظام البرلمانى بخصائصه التقليدية ، باعتباره أداة من أدوات الليبرالية لا يصلح إلا لها ، واستعاضت عنه ببدائل صالحة تتفق وفلسفتها التى تستهدف الاشراك الفعلى للشعب صاحب الحق فى السلطة بعيدًا عن محترفى السياسة وأدعيائها ، وبعيدا عن مصالح الأحزاب وأهوائها .

المطلب الأول : رفض النظرية الماركسية لمبدأ الفصل بين السلطات

كان أمرًا بديهيا كذلك أن ترفض الممارسة الاشتراكية الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات باعتباره العنصر أو الخاصية الأساسية المميزة للنظام البرلمانى التقليدى ، هذا النظام الذى يقوم على قاعدة المساواة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية بحيث يكون أمر التوجيه السياسى للشئون العامة فى الدولة نتيجة تعاون كامل ورقابة متبادلة بين هاتين السلطتين .

وقد بررت الماركسية رفضها الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات من منطلق تاريخى واقعى ، ذلك أن هذا المبدأ كان بمثابة رد الفعل الديمقراطى ضد سلطان الملوك المطلق(١) ، وكان أمرا لازما أن تتوزع وظيفة الحكم بين هؤلاء الملوك والبرلمانات على شكل يجعل إرادة كل منهما لازمة للأخرى حتى يتم بتلاقيهما التعبير عن إرادة الأمة ، وفى ظروف تاريخية كهذه لم يكن من المتصور أن يقوم تنظيم الممارسة الحكومية إلا على أساس فكرة التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية .

---

(١) انظر : الأنظمة السياسية المعاصرة ، د/ يحى الجمل ، صـ١١١ .

ومع التطور تحول هذا المبدأ فى ظل حكم الرأسمالية إلى واجهة ديمقراطية مجردة وزائفة تستر تركيز السلطة فى أيدى الرأسماليين دون غيرهم ، وهذا أدى إلى حرمان غالبية الشعب من ممارسة أى قدر من السلطة الفعلية .

فالسلطة التنفيذية ممثلة الأقلية البرجوازية قد أثبتت فى هذه الدول أنها وحدها التى تستأثر بالسلطة الفعلية فى الدولة ، وتخضع الهيئات التشريعية لهيمنتها وتسلبها كل نفوذ وتأثير فضلا عما يؤدى إليه هذا المبدأ من توزيع للسلطة ، وهو الأمر الذى يخالف عند الماركسيين وحدة السيادة العالمية التى لا تقبل القسمة أو التجزئة هذه الوحدة التى تعنى عند ممارسة مظاهرها وحدة السلطة القائمة على وحدة الهدف والعقيدة .

المطلب الثانى : مبدأ التفويض الهرمى المتتابع للسلطة

تأسيسا على ما تقدم يرفض الاشتراكيون الماركسيون مبدأ الفصل بين السلطات ويستعيضون بديلا عنه مبدأ التفويض الهرمى المتتابع للسلطة التى تتجسد وحدتها فى المجالس النيابية التى تتبوأ قمة السلطة فى هذه الدول ، وهو ما يعنى أن السلطة التنفيذية والقضائية لا تشارك فى هذه السيادة ، ووجودهما يعد من قبيل تقسيم العمل لا من قبيل تقسيم السلطة .

ومبدأ التفويض الهرمى المتتابع للسلطة يؤدى فى حقيقته إلى تأكيد مبدأ سيادة الشعب ، إذ يبدأ بتفويض صادر من صاحب السيادة أى الشعب - بمفهومه الماركسى - إلى هيئاته النيابية التى تتدرج فى مراتبها فى تسلسل تفويضى صاعد حتى تصل للمجلس النيابى الأعلى باعتباره السلطة العليا فى هذه المجتمعات . وبناء على وصفه الممثل للإرادة الشعبية فإنه يصدر كل القوانين والقرارات المحققة للهدف الاشتراكى والتى تلتزم كافة الهيئات والسلطات الأخرى بتنفيذها ، والمجلس النيابى الأعلى بوصفه ممثلاللشعب يفوض هيئة رياسته ومجلس الوزراء فى أداء قسط من وظائف الدولة .

ومبدأ التفويض الهرمى للسلطة هو المبدأ الذى كشفت عنه التجربة السوفيتية ، وقد كشف هذا المبدأ عن تصدر السلطة التشريعية فى التطبيقات الماركسية على ما عداها من سلطات وذلك على النحو التالى :

ففى الاتحاد السوفيتى ، يمارس السلطة التشريعية (السوفيت الأعلى لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية) الذى يعتبر بمجلسيه (مجلس الاتحاد ومجلس القوميات) أعلى سلطة فى الدولة . وهو يقوم بانتخاب هيئة رياسته التى تعد مسئولة عن جميع أعمالها أمام السوفييت الأعلى ، ويقوم السوفييت الأعلى كذلك بتشكيل حكومة الاتحاد السوفيتى الذى يعد أعلى هيئة تنفيذية وإدارية لسلطة الدولة ، ويراعى مجلس وزراء الاتحاد بدقة فى كل نشاطه منطوق القوانين السوفيتية ، كما لابد أن تجرى أعماله وقراراته على هذا الأساس ، ومجلس الوزراء الاتحادى مسئول عن جميع أعماله أمام السوفييت الأعلى ، ويخضع لرقابته ، وهو مكلف بتقديم تقارير دورية عن أعماله للسوفييت الأعلى ، وفى الفترة ما بين دروات انعقاد السوفييت الأعلى يخضع مجلس الوزراء الاتحادى لهيئة رئاسة السوفييت الأعلى .

ويقوم السوفييت الأعلى كذلك بانتخاب (المحكمة العليا للاتحاد السوفيتى) وكذا المدعى العام للاتحاد ، وجميع القضاة والمحاكم فى الاتحاد السوفيتى منتخبة ، وهم خاضعين لرقابة السوفيتيات التى انتخبتهم ، فيقدمون لناخبيهم تقارير عن أعمالهم على نحو منتظم[١] .

وترتيبا على ما تقدم يتضح لنا تصدر الهيئات التشريعية فى دول الاشتراكية الماركسية مما أدى إلى القول أن هذه الدول قد غلَّبت – كتفسير تاريخى لنبذ النظام البرلمانى – فكرة حكومة الجمعية ، وهو ما أعرضه فى المبحث القادم .

---

(١) راجع : الحريات العامة ، راشد الفنوتشى ، صـ٢٣١. و النظم السياسية ، لمحمد طه بدوى ، صـ٣٩٥.

المبحث الثانى
النظرية الماركسية وفكرة حكومة الجمعية النيابية

المطلب الأول : تصدر السلطة التشريعية تحقيقا لمبدأ السيادة الشعبية

إذا كانت الديمقراطيات الحرة التى قامت فى أعقاب الثورتين الأمريكية والفرنسية قد نشأت فى أعقاب نظم مطلقة ، فإن الأمر كان يقتضى وجوب توزيع السلطة على هيئات متعددة منعا من الاستبداد والتحكم ؛ لأنه فى غضون القرن التاسع عشر لم تكن هذه الدول تجعل السلطة فى يد الشعب وحده يمارسها عن طريق ممثليه بل كانت السلطة شركة بين الملك والشعب ، وهذا ما دعى إلى توزيع السلطة للحد منها[١] .

أما حين يكون الحكام ممثلين للشعب ، تزول خطورة استبدادهم أو طغيانهم ، وبالتالى تنتفى مبررات توزيع السلطة كوسيلة لمنع الاستبداد فى مرحلة تاريخية معينة .

ولأن السلطة الاشتراكية تعبر بإرادتها عن إرادة الغالبية العريضة من الشعب بما يعلقون عليها من آمال عريضة تحقق لهم أمنهم وأمانهم الاجتماعى والاقتصادى والسياسى ، لذلك كان ولابد أن يولى الشعب سلطته الاشتراكية ثقته ، وبدلا من أن يضع العراقيل أمامها عند ممارستها لاختصاصاتها ، أطلق سلطانها حتى تُحقق له أهدافه العديدة التى يسعى إليها . ومن ثم توارت فكرة توزيع السلطة تماما فى النظام الماركسى (وإن كان هناك تقسيم لوظائفها) وتركزت فى يد الهيئة التشريعية الأصدق تمثيلا للشعب ، وهكذا أصبحت الهيئات الأخرى رغم تعددها هيئات تابعة وهو ما أدى إلى القول بأن هذه الدول الاشتراكية قد غلَّبت فى التطبيق فكرة حكومة الجمعية النيابية .

---

(١) راجع : النظم السياسية ، د/ ثروت بدوى ، ص٣٠٥.

وتتلخص خصائص حكومة الجمعية النيابية من الناحية النظرية - كما ذكرت سابقا - فى أن الجمعية النيابية (أى البرلمان) تجمع فى قبضة يدها سلطة الحكم كلها (تشريعية وتنفيذية) ، غير أنه لما كان من المتعذر أن تباشر هذه الهيئة النيابية بنفسها تلك السلطة التنفيذية ، فإنها تندب عادة من بين أعضائها عددا قليلا لمباشرة مهام السلطة التنفيذية (هؤلاء يطلق عليهم الوزراء أو أعضاء المجلس التنفيذى) على أن هؤلاء الوزراء إنما يعدون مجرد مفوضين أو وكلاء عن تلك الهيئة التى لها وحدها أن تعينهم وتعزلهم كما أن للموكل أن يعزل الوكيل وللمتبوع أن يعزل تابعه .

ويترتب على ما تقدم أن رئيس الدولة فى هذا النظام لا تغدو له إلا مجرد وظيفة شرف أى سلطة غير فعلية .

وتبعا لما تقدم فإن كان البرلمان من الناحية القانونية والنظرية - له المقام الأول فى الميدان السياسى وفى الميادين الأخرى التى يشرك الدستور معه هيئات أخرى للقيام باختصاصات معينة بالنيابة عنه ، فمعنى ذلك أن البرلمان يركز فى يده جميع السلطات .

وإذا كان مبدأ تركيز السلطات يمثل قاعدة الأساس فى النظم غير الديمقراطية عموما ، والنظم الفردية (ملكية مطلقة ، دكتاتورية فردية) فإنه لا يتعارض بالطبيعة مع النظام الديمقراطى الذى يرد كل سلطة الدولة إلى الشعب ويركزها فى يده ، إلا أنه مع استحالة تطبيق الديمقراطية المباشرة فى الدول الحديثة الكبيرة فقد أناب الشعب عنه جمعيته المنتخبة للتعبير عن إرادته .

والجدير بالبيان أن هذا هو نفس التفسير الذى أخذت به الماركسية لإعلاء إرادة السيادة الشعبية على ما عداها من إرادات أخرى ، وقد ساعدها فى اتباع هذا الاتجاه أنها دولا مذهبية تؤمن بوحدة الفكر والعقيدة ووحدة الإرادة ، وهو ما جعل سلطتها سلطة منوقراطية وهى السلطة التى تتوحد فيها إرادة الحاكم والمحكوم معا . ومن ثم

عرفت هذه الدول مبدأ وحدة السلطة المنبثقة من وحدة الهدف والعقيدة ، وبالتالى أصبحت هيمنة السلطة التشريعية بهذه الدول واحتلالها المقام الأول فى البناء الدستورى وإعلاءها على ما عداها من سلطات أخرى أمرا لازما ، باعتبار أن الهيئة التشريعية هى وحدها - وعلى سبيل الحصر كما سبق أن قدمت - تملك حق إصدار القوانين الاشتراكية الرسمية فى الدولة المعبرة عن الهدف الاشتراكى .

وتأكيدا لتنفيذ الإرادة الشعبية فى إحلال القوانين الاشتراكية وبناء المجتمع الاشتراكى فقد أخضعت الهيئة التشريعية كل الأجهزة المعاونة لها سواء من حيث تشكيلها أو عزلها أو مراقبتها ومساءلتها وذلك كله ضمانا لوحدة تنفيذ التعاليم القانونية الاشتراكية .

وهكذا تجد الهيئة التشريعية فى هذه الدول سندها فى تبرير استعلاءها على ما عداها من سلطات أخرى ، فى أنها الهيئة الوحيدة القادرة على بلورة الأهداف المشتركة وصياغتها لإحلال فكرة الشرعية الجديدة محل فكرة الشرعية القديمة ، مستندة فى ذلك لمكانتها من موقع السلطة إلى الإرادة الشعبية الحرة التى أنتجتها وأودعت بين يديها أمانة تحقيق الهدف الاشتراكى .

وتأسيسا على ذلك فإن أى سلطة أخرى لا تعدو أن تكون جهازا معاونا للهيئة التشريعية تمارس الاختصاصات التى فُوضت بكل دقة ، وهذا يجعلها تخضع لرقابة الهيئة التشريعية ومساءلته لها .

وقد قيل ترتيبا على ذلك أن نظام حكومة الجمعية النيابية فى صورته الحديثة يعتبر من خصائص مذهب ماركس ، ويفسر ذلك الدكتور طعيمة الجرف بقوله : " إن قاعدة الأساس فى النظرية الماركسية تدعو إلى فكرة الديمقراطية المركزية التى تملكها طبقة العمال ، والتى تتولاها الطليعة الثورية الكفء لهذه الطبقة فى إطار نظام الحزب الواحد (الحزب الشيوعى) الذى يجسد سيادة طبقة العمال

ويفوض مظاهر هذه السيادة إلى هيئات نيابية ينتخبها ويحاسبها ، ثم تفوض هذه الهيئات النيابية بعض سلطاتها لهيئات أخرى تنفيذية وقضائية تراقب أعمالهم وتحاسبهم عليها "(١) .

المطلب الثانى : معاونة السلطة التنفيذية للهيئة التشريعية فى المجتمع

إذا قيل أن نظام حكومة الجمعية ليس سوى تطبيق لمبدأ تركيز السلطة ولكن فى إطار ديمقراطى نيابى ، وأنه (أى نظام الجمعية) فى حكومات الديمقراطيات النيابية يمثل قمة الاستبداد البرلمانى الذى يعنى فى الجانب الآخر حرمان (السلطة التنفيذية) من القدر الواجب من الاستقلال والاستقرار مما يسهم فى إضعافها وجعلها عاجزة أن تؤدى مهمتها فى تسيير الشئون العامة اليومية - إذا قيل ذلك - فإنه يصدق فى تلك الدول الفردية التى تتوحد فيها وحدة الدولة ممثلة فى وحدة الحزب ووحدة الزعيم ، بحيث تصبح يد الزعيم هى اليد الوحيدة الحائزة على سلطة الشعب والمعبرة عنه وهكذا تتركز السلطة فى يده ، وهو قول يصدق أيضًا فى تلك الدول غير المذهبية التى لا تتوحد فيها الأهداف ولا تتوحد فيها السلطة بل تتصارع فيها المصالح وتقوم فيها الأزمات التى تدعو لقيام مثل هذه الحكومة بصورة مؤقتة(٢) .

أما فى الاشتراكية الماركسية ، فإن الشعب صاحب السيادة ، حين فوض مجالسه النيابية فى ممارسة مظاهر سلطته ، فإنه بذلك يكون قد أودع أمانة تحقيق الهدف الاشتراكى بين يديه باعتباره ممثلا له ، أى أنه وحّد الجهة التى يتركز فيها إمكانية تحقيق الهدف الاشتراكى ، وليس المقصود من ذلك أن يركز جميع السلطات بين يديه ، ودليل ذلك أن تركيز السلطة تعنى الاستئثار والانفراد بها ،

---

(١) نظرية الدولة ، د/ طعيمه الجرف ، صـ٣٦٤.

(٢) انظر : المرجع السابق ، صـ٢٢٦.

وهو ما لا يتفق والتفويض فى الاختصاصات بما يعنيه من تقسيم لوظائف الدولة على هيئات متعددة عند الممارسة .

وإذا كان الشعب صاحب السيادة والسلطة يركز آماله فى تحقيق الهدف الاشتراكى ويودعها بين هيئاته التشريعية لتحقيقها ، فإن ذلك لا يعنى قمة الاستبداد البرلمانى فى هذه الدول وإنما يعنى قمة الضمان المؤدى لتحقيق الهدف .

وبالتالى فالقول بحرمان السلطة التنفيذية من القدر الواجب من الاستقلال والاستقرار ، قول مردود عليه بأن السلطة التنفيذية فى مثل هذه المجتمعات الاشتراكية الماركسية ،هى هيئة معاونة للمجلس التشريعى مكلفة فى نطاق اختصاصها بتنفيذ القوانين الاشتراكية ، أى تنفيذ الأهداف الاشتراكية المحددة وهو ما يجعل أعمالها أكثر وضوحا واستقرارا ، ذلك أن إطار العمل محدد والهدف محدد .

ومن ثم نستطيع القول أن فكرة حكومة الجمعية النيابية فى التطبيق الاشتراكى هى صورة مغايرة لمفهومها السابق فى التاريخ والذى استهدف بالفعل تركيز السلطة[(١)] .

وترتيبا على ما تقدم نخلص للنتائج التالية :

١- أن دول الديمقراطيات الاشتراكية الماركسية - مع رفضها لمبدأ الفصل بين السلطات - إلا أنها كأى نظام سياسى تعرف التقسيم الثلاثى لوظائف الدولة التقليدية سواء كانت تشريعية أو تنفيذية أو قضائية .

٢- أن تقسيم وظائف الدولة على هيئات متعددة لا يعنى تقسيما للسلطة الموحدة ، كما أن هذا التقسيم للوظائف لا يعطى أى هيئة أو جهاز حق الاستقلال فيما فُوض فيه من اختصاصات ، وهو ما يعنى أن تكون حركيته فى الممارسة محددة بالهدف الاشتراكى يحاسب عليها ويراقب .

٣- أن تصدر الهيئات التشريعية على ما عداها من هيئات لم يكن إلا ضمانا لتحقيق

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ص٢٢٦ .

الهدف الاشتراكى ووحدته ولم يكن هدفه تركيز السلطة التى تعنى الاستئثار والانفراد بها بقدر ما كان هدفه التركيز على الجهة التى بمكنتها أن تعبر عن الهدف الاشتراكى .

٤ - أن إعلاء الهيئة التشريعية يعنى - عندهم - تحقيق مبدأ السيادة الشعبية ذلك أن الشعب بإرادته الحرة قد انتخبهم وهم مفوضون فى التعبير عن هذه الإرادة وإعلاءها .

وعلى هذا الأساس ، وحتى لو قيل أن هذه الهيئة تركز فى يدها جميع السلطات ، فإن معنى ذلك أن جميع السلطات فى يد الشعب وهذا يمثل فى مفهومه الصحيح التفسير السليم للمبدأ الديمقراطى فى أصله النظرى المثالى الذى يرد كل سلطة للشعب صاحب الحق الوحيد فى السلطة .

٥- أن التفويض - فى نظرى - يختلف عن التدرج فى السلطة ، فالتفويض فى الاختصاص يعنى أن هناك هيئة واحدة أصيلة تتصدر السلطة العليا فى الدولة ، بما لها من حق تصدر مظاهر السيادة ، لكنها تعمل بوكلاء لها مفوضين تفويضا مقيدا فى ممارسة نشاطات السلطة المتعددة فى المجال التنفيذى والقضائى فى إطار القانون الاشتراكى الصادر عن الهيئة التشريعية .

فى حين أن التدرج فى السلطة يعنى تعدد مصادر من يملكون حق ممارسة مظاهر السيادة ، إلا أن قدراتهم فى الممارسة تتدرج تبعا لما تملكه كل هيئة من اختصاص ونفوذ مستقل بحيث يمكن أن يكون لإحدى هذه السلطات - عما عداها - صلاحيات واختصاصات أكبر يعطيها فى النهاية حق ممارسة مظاهر السيادة بصورة أكبر .

وهكذا تعمل جميع السلطات فى ظل التدرج فى استقلال ، أى دون تفويض أو وكالة أو إنابة صادرة لها من هيئة أخرى .

وهكذا يتفق التفويض مع فكرة السيادة الموحدة والسلطة الموحدة ، بينما يتفق التدرج فى السلطة مع السيادة التى تقبل القسمة والتجزئة ومن ثم مع السلطات المتعددة التى تعمل فى استقلال أيا كانت درجة قدراتها .

المبحث الثالث

عدم استقلال القضاء فى الأيديولوجية الماركسية

المطلب الأول : القانون وسيلة فى يد دكتاتورية البروليتاريا

القانون فى النظرية الماركسية ليس سوى جزء من البناء ، وهذا البناء يتكون أساسه من قوى الإنتاج فى فترة معينة من التاريخ وما ينتج عنها من علاقات ، فأساس البناء اقتصادى بحت ، والبناء نفسه يتكون من القانون والدين والأخلاق والنظم الاجتماعية والسياسية ، وكل هذه الأشياء انعكاس لذلك الأساس . فالقانون إذن ليست له قيمة عليا استنادا إلى مصادر فلسفية أو مثالية يقوم مستندًا عليها وإنما هو ناتج للأساس الاقتصادى .

والقانون - بالإضافة إلى ذلك - ليس غاية فى ذاته ، إنه وسيلة فى يد دكتاتورية البروليتاريا تصفى بها الرأسمالية وتعجل بقيام الشيوعية الكاملة[١] .

ووضع القانون تحت تصرف الدكتاتورية وضع بالغ الخطورة على كيان الأفراد ، وقد ضاعف من خطورته أن أئمة الماركسية قد ذهبوا إلى ضرورة تقوية الدولة وتقوية دكتاتورية البروليتاريا إلى أقصى حد مستطاع ، فستالين مثلا قد أعلنها صراحة سنة ١٩٣٠م فقال : " إننا نهدف إلى القضاء على الدولة وفى نفس الوقت إلى تقوية دكتاتورية البروليتاريا ، هذه التى تمثل أقوى وأعظم سلطة يمكن أن توجد بين أشكال الدول المختلفة التى عرفت حتى الآن ، فتقوية سلطة الدولة إلى أقصى حد هو الذى يحقق الشروط التى يمكن أن تختفى فيها "[٢] ولعله أراد أن يقول

---

(١) راجع : محاضرات فى تاريخ الماركسية ، ريازانوف ، صـ ١٧٥ ، ط/ دار الطليعة ، بيروت ، ط (١) ١٩٧٩م .

(٢) مستقبل الاشتراكية ، كروسلاند (٢/ ٤٥) سلسلة اخترنا لك ديسمبر ١٩٦٥م .

بذلك أن تقوية سلطة الدولة سوف يكفل انتصار الشيوعية فى العالم ، فينتهى التطويق الرأسمالى وتتحقق أهداف المرحلة الأولى المؤقتة وتنتقل الدولة إلى المرحلة الثانية مرحلة زوال الدولة والشيوعية الكاملة .

ومن ذلك نرى أن القانون لا يمكن أن يمثل أى قيد على الإطلاق يمكن أن يحد من سلطة البروليتاريا ، فهى سلطة مطلقة تتصرف مع الأفراد كما يحلو لها داخل القانون أو خارجه ، طبقا لأحكامه أو مع مخالفة كل أحكامه . فهى إذ تتصرف تفرض أنه ليس هنالك قانون على الإطلاق .

وتطبيقا لذلك فإن القاعدة العامة أن القرارات التى تتخذها الإدارة إزاء الأفراد لا تتقيد بالقواعد القانونية القائمة ولا تلتزم باحترامها على الإطلاق .

وإذا كان هذا هو الأصل العام ، فإن اعتبارات الملاءمة الإدارية قد خففت منه ، فوجدت الدولة أن احترام هذه القواعد القانونية قد يحقق بعض الفائدة ، ومن هنا قد فرضت احترام هذه القواعد على الإدارة والأفراد ، فأصبحت الإدارة ملزمة بذلك . ولكن ما هو الوضع بالنسبة للحكام ، بالنسبة لرئاسة السوفيت الأعلى وبالنسبة لمجلس الوزراء ؟

إن هؤلاء لا يتقيدون على الإطلاق بقواعد القانون ، ويستطيعون أن يتصرفوا دائما خارج نطاق القانون إذا وجدوا أن ذلك أكثر تحقيقا لأهداف السلطة . والقول بغير ذلك - يعتبر فى نظر الماركسيين - تطبيقا للمبدأ البرجوازى فى الفصل بين السلطات ، ومخالفة لمبدأ " وحدة السلطة " الذى يتفق مع " وحدة المجتمع " ، هذا الذى يقوم بلا طبقات .

القانون يفسر تفسيرا مرنا :

ولكى يكتمل الإطار التى ترسمه الماركسية للقانون ، فإننا يجب أن نعرض لقاعدة التفسير المرن التى ينظر إليها على أنها قاعدة أصلية تصل إلى الجذور الأولى للفلسفة الماركسية .

وقد كان ستالين هو الذى وضع مبدأ التفسير المرن لنصوص القانون ، هذا التفسير الذى يمكن أن يتغير " طبقا للمراحل المختلفة فى تطور الدولة وكان لابد لهذا المبدأ - لكى يقوى - أن يتصل بالجذور الأولى للفلسفة الماركسية ، فقيل فى تبريره : " أن الطريقة الجدلية فى التفسير من شأنها أن تستبعد التطبيق الآلى ، والتفسير الآلى للقوانين ، وأن الصراع ضد الشكليات يجب أن يميز كل نشاط الدولة السوفيتية "[١] .

وقد كان من شأن هذا المبدأ أن يقضى على كل أثر للقانون كضمان للحريات العامة وأن يخدم حملة الإرهاب التى شنها ستالين على خصومه فسحقهم فيها .

إن الإرهاب الدموى الذى قام فى عهد ستالين يمكن أن يتكرر - فى ظلال هذه الأوضاع القانونية - مرة بعد أخرى فهو يرجع أول ما يرجع إلى فساد الأساس الفلسفى الذى أقامت عليه الماركسية تنظيمها للحريات العامة ، فليس غريبا والفساد قد جاء فى المبادئ الكلية أن يتسرب إلى المبادئ الجزئية المنظمة لشئون الحياة فى هذا المجال .

فإذا كان القانون وسيلة لا غاية ، مجرد وسيلة توضع تحت تصرف البروليتاريا ، فإن ذلك يعنى بالضرورة أنه ليس الوسيلة الوحيدة لإقامة المجتمع المقبل ، مجتمع الشيوعية الكاملة ، ومن ثم فإن من الممكن الالتجاء إلى غيره من الوسائل التى ينظمها هو ، وربما تتعارض معه تعارضا أساسيا . فلا بأس من إهدار قانون العقوبات ، ولا بأس من إهدار ضمانات التحقيق والاتهام ، ولا بأس من إهدار السلطة القضائية نفسها وإقامة عدد من المكاتب الخاصة تَفْصِل فى المسائل الجنائية غير مقيدة بأى نص على الإطلاق[٢] .

---

(١) نبذة موجزة عن القانون الجنائى فى البلدان الاشتراكية ، زاغور ودينكوف وآخرين ، صـ١٣٢، دار التقدم ، موسكو .

(٢) انظر المرجع السابق ، صـ١١٥ .

إن القانون يغدو عديم الفائدة تماما ، وسواء وجد أم لم يوجد ، فإن السلطة الثورية الدكتاتورية تستطيع التصرف كما يحلو لها دون قيود أو ضوابط .

المطلب الثانى : التأثير على السلطة القضائية

لقد كان من نتيجة النظرة السابقة إلى القانون ، أن سهل التأثير على السلطة القضائية ، فارتكبت فى عهد ستالين أفدح الأخطاء وأكثرها قسوة ، وأصدرت أحكامها بالموت على الأبرياء ، ولم ينج من بطشها وعسفها ، حتى المجاهدين الأوائل من رجال السياسة .

إن الذى سجل هذه الحقيقة لا ينتمى إلى البورجوازية الغربية ، وإنما هو واحد من أكبر رجال الدولة السوفييت وأعنى به خروشوف .

فقد سجل خروشوف فى تقريره الذى قدمه فى جلسة مغلقة إلى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى فى فبراير سنة ١٩٥٦م أن عديدا من الشيوعيين الشرفاء قد نكل بهم ونسبت إليهم أفدح التهم ، وعندما أحيلوا إلى السلطة القضائية عجزوا عن تحمل التعذيب الوحشى ، فاعترفوا على أنفسهم - بغير الحق - بناء على أوامر قاضى التحقيق .

وسجل خروشوف أن أحد رفقائه عندما قدم إلى المحاكمة سنة ١٩٤٠م قال للمحكمة أن اعترافاته كلها قد انتزعت منه بالإكراه وكلها غير صحيحة ، وأنه لم يرتكب إثما فى حق الدولة أو الحزب ، ومع ذلك ، ومع خدمات هذا الرفيق الطويلة لقضية الماركسية ، فإن الحكم قد صدر بإعدامه .

وسجل خروشوف - أيضًا - أن أحد أعضاء المكتب السياسى للجنة المركزية للحزب - وهو من قادة الصف الأول فى البلاد ، قد كشف النقاب عن مركز يتخصص فى البوليس السياسى لتزييف الأدلة ضد الأبرياء ، ومع ذلك اعتمدت

المحكمة على الأدلة المزيفة وقضت بإعدامه[1] .

ومضى خروشوف يعدد فى التقرير مزيدا من الأمثلة وكلها تكشف عن التأثير الرهيب الذى وقع على السلطة القضائية فأهدر فيها معنى القضاء .

والحقيقة أننا إذا رجعنا إلى الأصول العامة للنظام الماركسى فسوف نجد على الفور أن القضاء لا يعد سلطة مستقلة ، فهم كما قلت لا يعرفون مبدأ الفصل بين السلطات ولا يقبلونه ، ووضع القضاء فى الماركسية كوضع القانون تماما ، سلاح من أسلحة الكفاح لدكتاتورية البروليتاريا ، فهو تابع لدكتاتورية البروليتاريا تسيره طبقا لأهدافها .

وهذا الوضع بغير شك لا يسمح للقضاء بأن يلعب دورا ما فى جماعة الحريات العامة ، إذا استطاع أن يتسلط على دكتاتورية البروليتاريا ستالين آخر .

قصور الإجراءات القضائية فى تحقيق العدالة :

وقد ترتب على وضع القانون والقضاء قصور شديد فى الإجراءات القضائية ضلل العدالة فى الوصول إلى الحقيقة .

وقد تولى فيشنسكى – النائب العام الشهير فى عهد ستالين ووزير الخارجية فيما بعد – ابتداع النظريات القانونية المضللة التى تحقق للدكتاتورية أهدافها فى يسر . وقد مرت بنا واحدة من هذه النظريات التى قيل بها فى شأن تفسير القانون ، وكيف أن القانون يجب أن يفسر تفسيرا مرنا يختلف باختلاف مراحل تطور الدولة وقد اعترف الفقهاء السوفييت بأن مثل هذا القول يؤدى إلى التحكم والاستبداد .

ومن النظريات التى ابتدعها فيشنسكى تلك النظرية التى تكتفى فى الإثبات " بالحقيقة النسبية " فالقاضى يجب أن يجند ملكاته الذهنية والروحية والجثمانية وهو يحاكم المتهم ، ويكفى بعد ذلك أن يرى هو أن المتهم مذنب حتى وإن كانت

---

(١) انظر : تاريخ الفكر السياسى ، د/ إبراهيم أباظة ، صـ٣٦٨: صـ٣٧١.

الأدلة ليست من القوة بحيث تقنع الآخرين . إن الوصول إلى " الحقيقة النسبية " كاف فى هذا الشأن فالمتهم - بالنسبة له هو - مذنب ، ولا يهم ما إذا كانت الأدلة ضعيفة لا تقنع الآخرين . فالحقيقة هنا نسبية مردها إلى تقدير القاضى نفسه

ومثل هذه النظرية تؤدى إلى إدانة المتهم استنادًا على مجرد الشبهات ، فمجرد اتصال الشخص بوسط المجرمين يكفى لإدانته دون حاجة إلى إثبات مدى مساهمته الفعلية فى الجرائم التى ارتكبها هؤلاء . ويمكن أيضًا أن يؤخذ الإبن بجريرة أبيه فيتضاعف ذنبه وتتضاعف عقوبته لمجرد أن أباه قد ارتكب جريمة سياسية[١] .

وكان طبيعيا أن تؤدى هذه النظرية إلى إدانة الأبرياء ظلما ، وأن تصدر الأحكام وقد بنيت على غير أساس من الواقع .

ولذلك فقد حرصت الدولة هناك - بعد موت ستالين - على إصلاح هذه الأخطاء القضائية بقدر ما استطاعت ، فأفرجت عن كثير من السجناء ، وأما من نفذ فيهم حكم الإعدام فليست هناك سوى ترضية أدبية لذكراهم تتمثل فى رد اعتبارهم والاعتراف ببراءتهم .

وفى سنة ١٩٥٨م أصدر السوفييت الأعلى قانونا أحدث به تعديلا شاملا فى الإجراءات الجنائية[٢] وتطلب فى القاضى أن يصل فى إدانة المتهم - إلى الحقيقة الموضوعية . فالأمر إذن لا يرجع إلى مجرد تقدير شخصى للقاضى ، وإنما مرده إلى أن الجريمة واقعة مادية ، وهى كالوقائع الحقيقية الأخرى لا يمكن أن تقوم قانونا إلا طبقا لأدلة محددة ، وطبقا لحقيقة موضوعية . فالإدانة لابد أن تستند على أدلة واضحة تقطع بارتكاب المجرم لجريمته .

والحقيقة أن مثل هذه الإصلاحات وإن نجحت - إلى حين - فى أن تعالج آثار

---

(١) راجع : النظرية الماركسية للقانون ، صـ٥٣.

(٢) انظر : تاريخ الفكر السياسى ، د/ إبراهيم أباظة ، صـ٣٧١.

الضربات القاصمة التى أنزلها عهد ستالين بالحريات العامة ، فإنها لا تكفى ولن تكفى فى توفير الضمانات الكاملة لهذه الحريات .

وذلك لأن التضييق على الحريات إنما يرجع أول ما يرجع إلى فساد الأسس الفلسفية الكبرى التى أقامت عليها الماركسية تنظيمها فى هذا الشأن .

فالنظرية الماركسية وإن نجحت فى أن تحرر الإنسان من استغلال رأس المال ، إلا أنها تركته وحيدا بغير ضمانات إزاء سلطة عاتية مطلقة تزداد كل يوم قوة .

وحتى القانون والدستور جردتهما من كل قيمة وجعلتهما وسيلة تحت تصرف السلطة العاتية المطلقة .

فهى قد كفلت حرية الفرد إزاء طغيان قوى - طغيان رأس المال - ولكنها أسلمته بعد ذلك إلى طغيان أكثر يتمثل فى الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا .

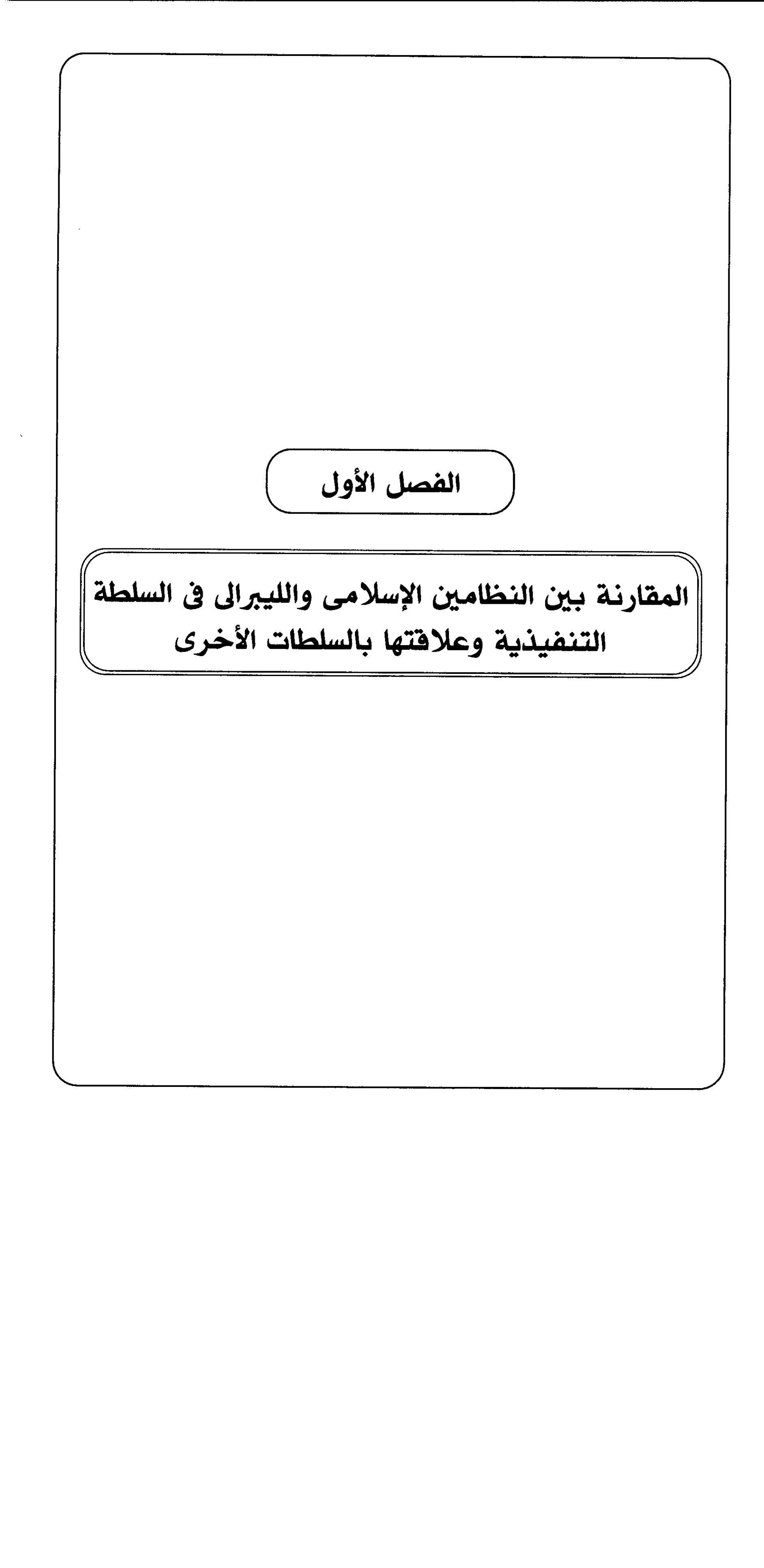
فليس غريبا بعد ذلك كله أن ينهار الاتحاد السوفيتى بعد أن أرضعت أجيال أربعة من شبابه مبادئ النظرية الماركسية ، وفى النهاية خرج الشعب إلى الشوارع رافضا أن يعيش فى ظلالها . والحق أن انهيار الاتحاد السوفيتى السابق كان أمرًا طبيعيا أمام فساد الأسس الفكرية الكبرى التى قام مستندا عليها .





الباب الرابع

المقارنة بين النظام الإسلامى والنظم الوضعية المعاصرة فى السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى



الفصل الأول

المقارنة بين النظامين الإسلامى والليبرالى فى السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى

المبحث الأول
المقارنة بين النظامين الإسلامى والليبرالى فى طبيعة السلطة التنفيذية

المطلب الأول : المقارنة بين النظام الإسلامى والنظرية الثيوقراطية

أساس سلطة الحاكم وسند مشروعيتها فى النظام الإسلامى هو رضاء الجماعة واختيارها له ، على أن يعمل بأحكام الشرع .

فنظرية تأليه الحاكم تتعارض مع العقيدة الإسلامية من أساسها وهى عقيدة تقوم على التوحيد المطلق والعبودية للَّه وحده . ومن ثم ليس للحاكم أى صفة إلهية ، ليس إلها أو نصف إله أو شبه إله .

* وفى نظرية الحق الإلهى المباشر ليس الحاكم إلها أو من طبقة إلهية ، لكنه يستمد السلطة من اللَّه مباشرة . وهى نظرية لا تتفق هى الأخرى مع تعاليم الإسلام . فالحاكم ليس له أى حق إلهى فى السلطة ، وإنما هو فرد من أفراد المسلمين اختارته الأمة لكفاءته وتملك محاسبته وعزله . فلا قداسة لحاكم ولا عصمة له ، وسلطته مقيدة بمصالح الأمة وأحكام الشرع . والحاكم فى نظر الإسلام ليس مفوضا أو نائبا عن اللَّه سبحانه ، وإنما هو نائب عن الأمة .

* أما نظرية الحق الإلهى غير المباشر فتتعارض فى معظم صياغاتها مع الفكرالإسلامى ، كالقول بأن الإرادة الإلهية هى التى تتحكم فى كل التطورات والحوادث المؤدية فى تسلسلها إلى رفع بعض الأفراد إلى وظائف الحكم وأن وسائل الاختيار المختلفة (ومنها الاختيار عن طريق الشعب) ليس إلا أداة لتنفيذ الإرادة الإلهية ، فالنظرية بهذه الصياغة لا تكاد تختلف عن نظرية التفويض الإلهى المباشر وتبررالسلطان المطلق للحكام على ما تقدم ، وهى بذلك تتعارض والفكر الإسلامى .

وكذلك النظرية فى صياغتها القائلة بأن الحاكم يتلقى السلطة من اللَّه عن طريق بعض سدنة السلطة الدينية كالبابا ، وهو ما لايتفق مع الإسلام لعدم وجود مثل هذه السلطة الدينية ، ولأن الحاكم إنما يستمد سلطته من اختيار الأمة .

على أن للنظرية صياغة أخرى مفادها أن السلطة إذا كان مصدرها اللَّه ، إلا أن اختيار الحاكم أمره متروك للشعب على اعتبار هذا الاختيار حقا من الحقوق الإنسانية للشعب . وهذه الصياغة ونتائجها لا تتعارض - فى تقديرى - مع مفهوم الإسلام للسلطة . فالسلطة ككل شىء مصدرها اللَّه الذى يجعل منها حقا للشعب ، وتؤدى هذه الصياغة إلى تقييد سلطة الحاكم وإلى مسئوليته أمام الشعب فضلا عن مسئوليته أمام اللَّه سبحانه .

المطلب الثانى : المقارنة بين النظام الإسلامى ونظرية العقد الاجتماعى

من الأمور البينة أن الدولة الإسلامية لا يرجع الأصل فى نشأتها إلى عقد اجتماعى فلا يوجد مثل هذا العقد فى تاريخ الدولة الإسلامية . وإن كانت نظرية العقد الاجتماعى إذ تقوم على أساس أن السلطة مصدرها الشعب تتفق مع ما هو مقرر فى النظام الإسلامى من أن الأمة هى مصدر السلطة . على أننا إذا رجعنا إلى سيرة النبى ﷺ فإننا نلمح مشابهة - إلى حد ما - بين بيعتى العقبة وذلك العقد الاجتماعى .

فالنظرية الغربية تَرُد أساس السلطة وأساس الدولة إلى فكرة العقد ، ومن الأمور المعلومة أن بيعتى العقبة ، وقد تم الاتفاق أو التعاقد فيهما بين رسول اللَّه ﷺ ووفود المدينة ، كانتا نقطة التحول فى حياة الإسلام وحجرا الزاوية فى بناء الدولة الإسلامية ، إذ لم تكن هجرة الرسول إلى المدينة وتأسيسه للدولة الإسلامية إلا إحدى النتائج التى ترتبت عليهما .

ولكن يلاحظ أنه يوجد بين العقد الاجتماعى وبيعتى العقبة أوجه خلاف جوهرية . فالعقد الاجتماعى الذى تحدث عنه روسو وغيره من الفلاسفة - كما

قدمت – مجرد خيال لا يجد أى سند من الواقع . أما العقد الذى حدث مرتين عند العقبة ، وكان له أثرا واضحا فى قيام الدولة الإسلامية فهو عقد تاريخى ، هو حقيقة يعرفها الجميع .

ثم إن النظرية الغربية ترد أصل الدولة إلى اتفاق أو تعاقد الأفراد فيما بينهم على الحياة فى جماعة . ومعلوم أن الاتفاق فى بيعتى العقبة لم يكن على تأسيس دولة وقيام سلطة بها . فقد كان الاتفاق فى البيعة الأولى على التوحيد وقواعد الأخلاق الاجتماعية ، وأما البيعة الثانية فقد كان التعاقد فيها إلى جانب الأمور السابقة على التضامن فى الحرب والسلم ، وعلى الطاعة فى المعروف ، والمجاهرة بالحق .

كذلك فإن هذه النظرية الغربية تقول إن الحاكم أو رئيس السلطة يستمد سلطانه بناء على عقد بينه وبين الأمة . ومن الأمور البينة أن النبى ﷺ لم يكن يستمد سلطانه كرئيس للسلطة فى الدولة الإسلامية نتيجة للاتفاق أو التعاقد الذى تم فى بيعتى العقبة . وإنما ثبت له هذا السلطان من حكم اللّه ووحى السماء . وقد صرح بذلك القرآن الكريم ، فقال تعالى : ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[(١)] وقال سبحانه : ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[(٢)] .

وأخيرا فإن العقد الاجتماعى يكون الاستيعاب فيه شاملا لجميع الأفراد المكونين للجماعة ، ومن يخطئه التعاقد لا يعتبر داخلا فى الجماعة ولا منتميا إليها . ومن المعروف أن بيعتى العقبة لم يحضرها كل أفراد المجتمع الإسلامى فى وقت حدوثهما . فقد حضر البيعة الأولى اثنا عشر رجلا من أهل المدينة ، وأما البيعة الثانية فقد حضرها ثلاثة وسبعون رجلا وامرأتان .

ثم يبين لنا التاريخ الإسلامى أنه بعد وفاة الرسول ﷺ تولى الخلفاء الحكم عن

(١) سورة النساء : آية ٨٠.

(٢) سورة الأحزاب : آية ٣٦.

طريق بيعة الخلافة . وهنا نلاحظ شبها كبيرًا وعجيبا بين فكرة هذه البيعة ونظرية العقد الاجتماعى . فعلماء النظام السياسى الإسلامى - كما رأينا فيما سلف - قد قالوا أن الإمامة عقد أى أن الإمامة أو الخلافة لا تثبت بالنص والتعيين وإنما تثبت بالاختيار والاتفاق بواسطة البيعة الصحيحة القائمة على الرضا . فالعقد الاجتماعى - إذن - يماثل البيعة من حيث أن كلا منهما تعاقد يستهدف تزويد الحاكم أو رئيس السلطة التنفيذية بالسلطات اللازمة لأداء ما يناط به من واجبات .

والواقع أن المتأمل للصورة التى رسمها روسو للمجتمع الذى يقوم بناؤه على أساس من نظريته فى العقد الاجتماعى ، يتبين له مدى استفادة روسو من الصورة التى أبدعتها حكمة الرسول - عليه السلام - ووضعتها مثلا رفيعا للمجتمع الإسلامى وحثت المسلمين على الوقوف فى نطاقه وإطاره ، فالنبى ﷺ يقول : « مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مَثَلُ الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى »[(١)] .

وروسو يرى أن المجتمع الذى يتكون على أساس نظريته سيصبح وحدة سياسية ، قوية البناء ، متناسقة الأجزاء ، تفيض بالحياة الكريمة ، وتمتلئ بالشعور النبيل الذى ينعكس على كل فرد فيها ، فيقف حياته وجهوده على إسعاد الآخرين ، ويصير كالجسد الواحد يألم كله لما يصيب أى فرد فيه، يقول روسو : " بمجرد أن تتحد جماعة فى جسد سياسى فإن أى اعتداء على أى فرد فيها يعتبر اعتداء على الجسد ، وأكثر من هذا لايمكن الاعتداء على الجسد السياسى فى مجموعه إلا إذا كان لذلك أثره فى كل فرد فيه "[(٢)] .

فإذا تركنا نظرية روسو فى العقد الاجتماعى ، وانتقلنا إلى نظرية العقد الاجتماعى

---

(١) صحيح مسلم ، كتاب البر والصلة والآداب ، باب تراحم المؤمنين وتعاطعفهم وتعاضدهم (٤/ ١٩٩٩) .

(٢) أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، صـ١٧٠ .

عند لوك ، لوجدنا أن هذه النظرية قائمة على فكرة البيعة الإسلامية . فلوك يرى أن العقد الاجتماعى الذى انتقل به الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة السياسية فرضَ على كل من الحاكم والمحكومين التزامات متبادلة ، ويعين للحاكم رسالة محددة بأغراض الجماعة فى الحماية والأمن والمحافظة على الحقوق ، لا فى العبودية والاستبداد ، فإذا حاد الحاكم عن الطريق القويم وخرج على التزاماته وجنح إلى الحكم المطلق ، ولم يحقق مصلحة الجماعة ، حق للجماعة أن تقاوم طغيانه ، وتستعيد سيادتها الأصلية التى كانت قد ائتمنت عليها ذلك الحاكم وتعطيها لحاكم جديد .

ويبدو ظاهرًا أن هذه الفكرة الديمقراطية التى قال بها لوك فى القرن السابع عشر ليست فى جوهرها وفى الواقع من أمرها إلا تحليلا وعرضا لفكرة البيعة الإسلامية فى النظام السياسى الإسلامى .

فإن البيعة الإسلامية هى عقد بين الأمة وبين الحاكم يرتب على كل من الطرفين التزاما للآخر ويعطيه حقا له عليه . يرتب للأمة على الخليفة العدل فى الحكم والقيام على أمور الدين وإقامة الحدود وإنصاف المظلوم وحماية الإسلام والدفاع عن المسلمين . ويرتب للحاكم على الأمة السمع والطاعة والإخلاص وإعانته على القيام بأعباء الحكم ما دام على كتاب اللّٰه وسنة رسوله .

فإذا ما حاد الخليفة عن الطريق السوى ، ولم يرع الأمانة ، وإذا جار وظلم ، أو بدل السيرة ، أو عطل الحدود أو خالف الشرع من أى وجه من الوجوه ، وكذلك إذا فقد شرطا من الشروط التى لابد أن تتوفر فى ولايته ، فإن الأمة قوامة عليه ، ولها إما حق تقويمه أو حق عزله .

والذى يبدو لى أن نظرية العقد الاجتماعى كانت اقتباسا إلى حد كبير من فكرة البيعة فى النظام الإسلامى ، ويظهر ذلك لنا جليا من أن أوجه الشبه الكبيرة بين

العقدين لم تكن نتيجة مصادفة محضة ولكنها نتيجة لتأثير الحضارة والثقافة الإسلامية على الحضارة الأوربية ، حيث قام الأوربيون بنقل الثقافة والعلوم الإسلامية ، الأمر الذى جعل الفلاسفة والعلماء الأوربيون يقومون بدراسة كل ما يتعلق بالنظام الإسلامى ويأخذون منه ما ينفعهم فى حياتهم وما يتفق مع نظام شعوبهم .

وقد يقال أن نظرية العقد الاجتماعى نظرية قديمة أخذ بها بعض فلاسفة اليونان القديمة ، وفى ذلك ما ينفى - أو يضعف - القول بأن النظرية الغربية قد تأثرت بفكرة البيعة الإسلامية ، غير أنه يجب ألا يفوتنا أن نظرية العقد الاجتماعى بما تتضمنه من تحديد صاحب السيادة فى الدولة وضمانات الأفراد قبلها ، إنما ترجع إلى القرن السادس عشر " والواقع أنه حين فتح العرب بعض بلاد الغرب كان العالم الغربى قد أهمل التراث العلمى اليونانى وتركه يندثر "[١] .

فإذا سلمنا بما قدمنا من الدلائل القوية التى تشير إلى تأثر نظرية العقد الاجتماعى بفكرة البيعة فى النظام الإسلامى وإذا تذكرنا أن المجتمع الغربى سيظل يذكر لهذه النظرية فضلها الذى لا ينسى فى ترويج المبادئ الديمقراطية ، وتقرير حقوق الأفراد وحرياتهم ، والحد من السلطان المطلق للملوك ، تبين لنا مدى النتائج المهمة التى تترتب على الأخذ بهذا الرأى فى عالم الفكر السياسى .

ومهما يكن ، فإن علماء النظام السياسى الإسلامى قد عرفوا فكرة الحقوق الفردية المصونة التى تكون حواجز منيعة أمام سلطان الحاكم ، عشرة قرون قبل أن تظهر على ألسنة فلاسفة العقد الاجتماعى فى القرن السادس عشر . ومن ذلك ندرك إلى أى حد من العمق ، والسمو ، والأصالة الفكرية ، وصل النظام الإسلامى فى موضوعاته السياسية ، هكذا قبل مجىء لوك وروسو وغيرهما من فلاسفة العقد الاجتماعى بقرون عديدة .

---

(١) أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية ، جارودى ، صـ١١٣ ، ط/ دار الثقافة للطباعة والنشر .

على أنه يلزم التنبيه إلى أن هناك ثمة فوارق بين نظرية العقد الاجتماعى وفكرة البيعة الإسلامية .

ففكرة العقد الاجتماعى - كما قدمت - فكرة خيالية لا تجد أى سند من الواقع ، ولم نجد فى التاريخ مطلقا ما يماثل هذا العقد المزعوم . ولا يمكن قبول هذه النظرية على اعتبار التعاقد افتراضا ومجازا ، وذلك لأنه لا يَخْفى ما وراء هذا الافتراض من خطر عظيم ؛ لأن هذه الفكرة سيترتب عليها إعطاء الحاكم سلطة تحديد مدى ما تنازل عنه الأفراد من حريات ، ومدى ما تحملوه من التزامات وقيود ، مما قد يؤدى إلى الاستبداد . ولكن نظرية البيعة الإسلامية ، تستند - كما هو معروف - إلى ماض تاريخى ثابت . والحاكم فى الإسلام ليست له سلطة تحديد مدى ما للأفراد من حريات وحقوق ، فهذه الحريات قد نصت عليها أحكام القرآن والسنة ، وقررت الضمانات التى تكفل حمايتها ضد اعتداء الحكام والمحكومين على السواء .

ثم أن العقد الاجتماعى ليس فى حقيقته وسيلة لإبداء رأى الأمة أو المجتمع فى شأن عام من شئونها أو أمر هام من أمورها كالبيعة . وإنما هو تعاقد واتفاق بين الأفراد على الحياة فى جماعة ، فهو أمر شخصى يتتبع الأفراد ويحصيهم فردا فردا . ومن يخطئه التعاقد لا يعتبر داخلا فى الجماعة ولا منتميا إليها . فالاستيعاب فى العقد الاجتماعى - كما سبق أن ذكرت - كاملا . أما البيعة فهى وسيلة تعبير عن رأى الأمة فى شأن عام من شئونها ، وليس يلزم لسلامة هذا التعبير شرعا أن يشترك فيه كل أفراد الأمة ، بل يكفى الأغلبية (كما هو الشأن فى نظام الانتخابات) .

والنظرية الغربية ترد أساس الحريات والحقوق العامة إلى عقد يمضيه الأفراد عند نشوء الجماعة السياسية ، ولكن الحقوق والحريات فى النظام الإسلامى لا يرجع الأساس فيها إلى فكرة التعاقد ، فهذه الحقوق - كما قدمت - قد نصت

عليها أحكام القرآن والسنة .

وأخيرا فإن العقد الاجتماعى يظل إلى الأبد منتجا آثاره على الإنسانية كافة وملزما إياها مهما تعاقبت الأجيال ، ولكن عقد البيعة بين الأمة وبين الخليفة يظل منتجا لآثاره ما دام سليما ، فإذا طرأ على العقد ما يبطله كان لذلك صداه على مركز الخليفة . ومن ثم فإن الخليفة يفقد منصبه - فى رأى علماء النظام الإسلامى - بموته أو بنزوله مختارًا عن منصبه ، أو بفقده لمنصبه نتيجة لتغير حاله[(١)] .

فنشأة الدولة الإسلامية (وأساس السلطة السياسية فيها) إذن - على هذه الصورة - نشأة فريدة خاصة بالدولة الإسلامية ، لا تتطابق مع أى من النظريات المختلفة التى قيل بها فى النظام الليبرالى فى موضوع نشأة الدولة وأساس مشروعية السلطة بها .



(١) للاستزادة راجع : البيعة عند مفكرى أهل السنة والعقد الاجتماعى فى الفكر السياسى الحديث دراسة مقارنة فى الفلسفة السياسية ، د/ أحمد فؤاد ، دار قباء بالقاهرة ١٩٩٨م .

المبحث الثانى

المقارنة بين النظامين الإسلامى والليبرالى فى شكل السلطة التنفيذية

المطلب الأول : المقارنة بين النظام الإسلامى ونظرية الديمقراطية الليبرالية

وقد ذكرت من قبل أن للديمقراطية صورا ثلاث وهى المباشرة والنيابية وشبه المباشرة ، والتى هى مزيج من المباشرة والنيابية .

ومع أنه لا تعارض بين هذه الصور ومبدأ الشورى فى النظام الإسلامى حيث أن الممارسة العملية للشورى التى وردت فى القرآن الكريم والسنة النبوية وطبقها المسلمون الأوائل تسمح بالأخذ بأى صورة من هذه الصور . ومعنى ذلك أن أصل الشورى من قبل المبدأ العام أو المحكم الثابت الذى لا يجوز تجاهله أو إهماله أما أسلوب التطبيق أو التنفيذ فهو من قبيل المتغير الذى يختلف بحسب الأمكنة والأزمنة . وألفت الانتباه إلى حقيقة جوهرية وهى التفرقة بين المبدأ العام وأسلوب تطبيقه ، أى عدم الخلط بين المبدأ العام الواضح الصريح الذى يجعل الشورى ركيزة أساسية يقوم عليها النظام السياسى فى الإسلام وبين أسلوب تطبيق أو تنفيذ هذا المبدأ العام .

ومع هذا فإننى أرى أن الديمقراطية النيابية هى الأقرب إلى روح الشورى فى الإسلام . وسوف أورد فيما يلى الأدلة على سبق الإسلام إلى النظام النيابى والأخذ به كوسيلة تنفيذية للشورى .

* يقوم النظام النيابى على فكرة أن النائب يمثل الأمة كلها وتنصرف آثار تصرفاته داخل المجلس النيابى إليها . وقد استقرت هذه القاعدة ونصت عليها معظم الدساتير الحديثة بحيث أضحت دعامة هامة فى نظام الديمقراطية النيابية الحديثة[1] .

---

(١) راجع فى طبيعة التمثيل النيابى : نظرية الحكم الديمقراطى ، المستشار / محمد فهيم درويش ، =

وانطلاقا من هذه المقدمة نتساءل عما إذا كان النظام النيابى يجد أساسا له فى النظام السياسى الإسلامى ؟

والإجابة على ذلك بالإيجاب وهو ما يتبين من خلال عرض سند النظام النيابى فيما يلى :-

١- سند النظام النيابى من القرآن الكريم :

يجد النظام النيابى الذى يعتمد فكرة تمثيل الجماعة بواسطة نواب عنها ، سندا له فى القرآن الكريم . فى قول اللّه تعالى : ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝١﴾(1) وفى تفسير هذه الآية قال الإمام القرطبى عن المقصود بقوله تعالى : ﴿إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم﴾ " يعنى إلى الذين عاهدهم رسول اللّه ؛ لأنه كان المتولى للعقود وأصحابه بذلك كلهم راضون فكأنهم عاقدوا وعاهدوا فنسب العقد إليهم ، وكذلك ما عقده أئمة الكفر على قومهم منسوب إليهم محسوب عليهم يؤاخذون به ، إذ لا يمكن غير ذلك ، فإن تحصيل الرضا من الجميع متعذر ، فإذا عقد الإمام لما يراه من المصلحة أمرا لزم جميع الرعايا "(2) . وبهذه الآية تتأسس مشروعية التمثيل النيابى للأمة من القرآن الكريم .

٢- سند النظام النيابى من السنة النبوية : يجد النظام النيابى عن الأمة سندا له فى النظام الإسلامى من سنة الرسول ﷺ :

* حيث قال الرسول ﷺ لمن حضر بيعة العقبة : " أخرجوا إلىَّ اثنى عشر رجلا منكم يكونوا كفلاء على قومهم . . . . فأخرجوا اثنى عشر رجلا "(3) ويذكر

= صـ ٤٣ : ٥٠، ط . أخبار اليوم بالقاهرة ٢٠٠٠م .

(1) سورة التوبة : آية ١ .

(2) تفسير القرطبى (٨/ ٦٣) .

(3) المصنف فى الأحاديث والآثار ، لأبى بكر عبد اللّه بن محمد بن أبى شيبة الكوفى (ت : ٢٣٥هـ) (٧/ ١٤٤) ، ط . مكتبة الرشد ، ط (١) ١٤٠٩هـ .

ابن سعد فى طبقاته أن رسول اللَّه ﷺ قال للنقباء : " أنتم كفلاء على قومكم وأنا كفيل قومى ، قالوا : نعم "[١] .

ويتضح من ذلك أن النبى ﷺ قد سن فكرة نيابة اثنى عشر رجلا يكونوا (نوابا) عن قومهم وكفلاء عليهم أمام الرسول ﷺ .

* ومن السنة أيضا أن النبى ﷺ استشار الأنصار يوم بدر ، فقال : « أشيروا على أيها الناس » وهو إنما يريد الأنصار . فقال سعد بن معاذ : واللَّه لكأنك تريدنا يا رسول اللَّه ؟ قال : « أجل » . فقام سعد بن معاذ فقال : أنا أجيب عن الأنصار فقال : " قد آمنا بك وصدقناك . . . . إلخ "[٢] .

ويستفاد من ذلك أن النبى ﷺ قد أقر نيابة سعد بن معاذ عن الأنصار جميعا وسمح له أن يعبر عن آرائهم فى إبداء الرأى نائبا عنهم فى ذلك .

وهذا ما يعبر عنه قول سعد : " أنا أجيب عن الأنصار " ورضاء الأنصار بهذا التمثيل لهم أو النيابة عنهم ، ولو لم يرد النبى ﷺ أن يشرع مبدأ التمثيل النيابى بسنته التقريرية لقال لسعد : لا تجبنا عنهم ولنسمع آراءهم منهم .

* بل إن الرسول ﷺ سبق الفكر الحديث فى إرسائه لنظام التمثيل النسبى حين طلب من قبيلتى الأوس والخزرج فى بيعة العقبة الثانية أن يختاروا وفدا ينوب عنهم لمبايعته . وحرصا من الرسول ﷺ على أن يكون التمثيل النيابى نسبيا جعل النقباء بحسب عدد سكان كل قبيلة[٣] . فكان النقباء أو النواب عن الخزرج تسعة وعن الأوس ثلاثة[٤] .

---

(١) الطبقات الكبرى (٣/ ٦٠٢) .

(٢) البداية والنهاية (٣/ ٢٦٢) .

(٣) انظر : * الإسلام السياسى بين الرافضين له والمغالين فيه ، د/ عبد الغفار عزيز ، صـ ٢٠٧، ط . دار الحقيقة للإعلام الدولى ١٤٠٩هـ .

(٤) انظر : البداية والنهاية (٣/ ١٦١) .

وبهذا يكون الرسول ﷺ قد سبق إلى تقرير نظام التمثيل النسبى الذى يقرره النظام الوضعى لتمثيل الأحزاب السياسية حسب قوتها العددية .

(٣) : سند النظام النيابى من الإجماع :

يمكن أيضًا أن يجد النظام النيابى سندا له من خلال الإجماع ، باعتباره مصدرا شرعيا من مصادر النظام السياسى الإسلامى ، وفيما يتعلق باعتباره أساسا للنظام النيابى ، فإن هذا يظهر فيما يلى :

فى نظام الحكم الإسلامى ، يكون إسناد السلطة للحاكم عن طريق البيعة له بواسطة الأمة ممثلة فى أهل الحل والعقد الذين ينوبون عنها فى عقد البيعة له[١] ، (كما يمكن لهؤلاء أن ينيبوا بعضهم فى إتمام البيعة لهذا الشخص[٢] كما هو الحال فى اشتراط ترشيح البرلمان لرئيس الدولة بنسبة معينة كالثلثين أو النصف مثلا) .

وفكرة نيابة أهل الحل والعقد هذه تجد أساسها فى إجماع الصحابة وموافقتهم عليها ، ومن السوابق التى حدثت فى عهد الصحابة - رضوان اللّه عليهم - لتأكيد ذلك ما حدث من عمر بن الخطاب ﷺ حيث جعل اختيار الحاكم موكولا إلى ممثلى الأمة أو نوابها والذين هم أهل الشورى فيها وهم : على بن أبى طالب ، وعثمان بن عفان ، وطلحة بن عبيد اللّه ، والزبير بن العوام ، وسعد بن أبى وقاص ، وعبد الرحمن بن عوف - رضوان اللّه عليهم -[٣] .

واستعراض هذه السابقة يدل على قيام هؤلاء النواب باختيار الحاكم اختيارًا

---

(١) راجع نظام الحكم فى الإسلام وفى الدساتير الوضعية ، د/ على عبد العال ، صـ ١١٠، ط . ١٩٩٣م .

(٢) انظر : المبادئ العامة فى النظام السياسى الإسلامى ، د/ محمد فرحات ، صـ ١٠٩ - ط/ دار الحقيقة العربية ط (٢) ١٩٩٨م .

(٣) انظر الطبقات الكبرى (٣/ ٣٣٠) .

يعطى سندا للنظام النيابى فى الإسلام بشكل واضح[١] .

فقد ذكر ابن سعد فى الطبقات الكبرى أن عبد الرحمن بن عوف قال عندما اجتمع أهل الشورى الذين عينهم عمر : " اجعلوا أمركم إلى ثلاثة منكم : فجعل الزبير أمره إلى على ، وجعل طلحة أمره إلى عثمان ، وجعل سعد أمره إلى عبد الرحمن ، فأُتَمَرَ[٢] أولئك الثلاثة حين جعل الأمر فيهم . فقال عبد الرحمن بن عوف : تجعلانه إلىَّ وانا أخرج منها ، فو اللَّه لا آلوكم عن أفضلكم وخيركم للمسلمين ؟ قالوا : نعم ، فخلا بعلى فقال إن لك من القرابة من رسول اللَّه ﷺ والقدم ، واللَّه عليك لئن استخلفت لتعدلن ، وإن استخلف عثمان لتسمعن ولتطيعن ، فقال : نعم . ثم خلا بعثمان ، فقال : مثل ذلك ، فقال عثمان : نعم ، فقال : ابسط يدك يا عثمان ، فبسط يده ، فبايعه على والناس "[٣] .

ويذكر الفقيه السياسى الماوردى فى تعليقه على هذه الواقعة قوله : " فصارت الشورى بعد الستة فى ثلاثة ثم بعد الثلاثة فى اثنين ، على وعثمان ، ثم مضى عبد الرحمن ليستعلم الناس ما عندهم "[٤] .

ويتضح من ذلك أن هناك تمثيل نيابى غير مباشر على أكثر من درجة ، فقد حدثت نيابة وتوكيلا من ثلاثة منهم لثلاثة آخرين ، ثم نيابة وتوكيلا من اثنين لواحد ، صار فى النهاية نائبا ووكيلا عن أهل الحل والعقد ، ممثلى الأمة ، ليقوم بنفسه بالعقد نيابة عن الأمة . ولم ينقل عن أحد من الصحابة اعتراض على ذلك ، فصار ذلك إجماعا على جواز النيابة عن الأمة[٥] .

---

(١) نظام الحكم فى الإسلام وفى الدساتير الوضعية ، صـ ١١٠ .

(٢) فأتمر : أى قَبِل أمره - لسان العرب (٤/ ٢٧) .

(٣) الطبقات الكبرى (٣/ ٣٣٩) .

(٤) الأحكام السلطانية ، صـ ١٣ .

(٥) انظر : النظام السياسى الإسلامى مقارنا بالدولة القانونية ، صـ ١٧٢ وما بعدها ، د/ منير البياتى ، =

٤- نظرية الفروض الكفائية :

إن الأساس القوى والسند المهم للنظام النيابى ، إنما يستمد من طبيعة فرض الكفاية وطبيعة هذا الفرض طبيعة عامة ، إذ إن طلب الكفاية كما يقول العلماء بالأصول متوجه على الجميع[١] لكن إذا قام البعض بفعله سقط الإثم والحرج عن الباقين ، أى المجموع الذى لم يفعله .

وواضح من ذلك أن الذى يقوم بالفعل إنما ينوب فى تنفيذ الفرض عن المجموع ، ومن هنا جاءت تسميته بأنه كفائى . ومؤدى ذلك أن التمثيل أو الإنابة هى الصورة الطبيعية لتحقيق الفرض العام (الكفائى) فى المجتمع الإسلامى كما ذهب إلى ذلك جمهور العلماء[٢] . وهى ذاتها الفكرة التى تحمل نفس المسمى فى النظم السياسية الحديثة ويطلق عليها الغرب مصطلح النيابة أو التمثيل .

والخلاصة : أن النظام النيابى يجد أساسا له فى فرض الكفاية الذى يؤدى بطريقة النيابة ، الأمر الذى يعنى أن النظام النيابى يجد له قاعدة أصلية فى النظام السياسى الإسلامى . أو بعبارة أدق فإن مرونة قواعد نظام الحكم الإسلامى تستوعب تلك المستجدات على الساحة السياسية .

المطلب الثانى : المقارنة بين الخلافة فى النظام الإسلامى والشكلين البرلمانى والرئاسى فى النظام الليبرالى

أستطيع أن أقرر مطمئنا أن النظام الإسلامى هو نسيج وحده يستمد قوته مما فيه

= ط/ دار البشير ، عمان ، الأردن ، ط (٥) ١٤١٤هـ .

(١) راجع : علم أصول الفقه ، للشيخ/ عبد الوهاب خلاف ، صـ ١٠٨، ط . دار القلم ، ط (٢) ١٣٩٨هـ .

(٢) راجع : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الإسلامى ، د/ فؤاد النادى ، صـ ٥٨، دار الكتاب الجامعى ١٤٠٠هـ .

من مبادئ وأصول أرساها الشارع الحكيم سبحانه وتعالى .

ولم يطرق القرآن الكريم والسنة الشريفة التفصيلات الدقيقة لهذا النظام ، إدراكا من الشارع لما تقتضيه ظروف الزمان والمكان من تشريعات ترك أمر بيانها للمجتهدين عبر العصور . وفى هذه النقطة تكمن قوة النظام السياسى الإسلامى . يقول جوستاف لوبون : " والعرب ، وهم أعقل من كثير من أقطاب السياسة المعاصرين ، كانوا يعلمون جيدا أن النظم الواحدة لا تلائم جميع الشعوب ، فكان من سياستهم أن يتركوا الأمم المغلوبة حرة فى المحافظة على قوانينها وعاداتها ومعتقداتها "(١) ويرى أن إلزام الشعوب المختلفة بنظام واحد " لا يختلف كثيرًا عن محاولة حمل السمك على التنفس فى الهواء بحجة أن جميع الحيوانات العليا تتنفس فى الهواء ، فالسمك يموت حيث تحيا ذوات الثدى "(٢) .

وما دامت القضية على هذه الحالة ، فقد أمكن لبعض المعاصرين أن يستشفوا من صور تطبيقية معينة للنظام الإسلامى معالم النظام البرلمانى ، ويرون فيه مطمحا وبغية . ففى تعليق للدكتور طه حسين على السياسة الإدارية لعمر بن الخطاب ﷺ حيث كان يلتقى سنويا بعمال الأقاليم فى موسم الحج ، يقول : " إن هذا النظام إلا يكن هو النظام البرلمانى الذى عرفه القدماء ، أو الذى استنبطه المحدثون ، فهو قريب منه قربا شديدًا "(٣) .

وفى تعليق آخر له على مجلس الشورى الذى اعتمده عمر ، من أجل تنصيب خليفة من بينهم ، يقول : " ولو قد وسع مجلس الشورى أولًا ، وجعل نظاما دائما بعد ذلك ، بحيث يصبح مجلس مراقبة للإمام فى عمله من جهة ومجلس اختيار

---

(١) حضارة العرب ، غوستاف لوبون ، ترجمة/ عادل زعيتر ، صـ٣٨٢، مطبعة عيسى البابى الحلبى ١٩٦٤م .

(٢) الفتنة الكبرى ، طه حسين ، صـ٤٥، دار المعارف ، مصر ١٩٦٢م .

(٣) المرجع السابق ، صـ٦٢ .

للأئمة كلما احتاج المسلمون إلى اختيار الإمام من جهة أخرى لكان المسلمون قد سبقوا إلى النظام البرلمانى ، وهم كانوا خليقين أن يسبقوا إليه . فقد رأيت من سيرة عمر أنه كان يسعى إلى هذا النظام سعيا حثيثا "[١] .

بينما ذهب آخرون إلى أن النظام الإسلامى ينسجم مع النظام الرئاسى حتى قال أحدهم : " فإذا شاء المسلمون أن يختاروا لدولتهم النظام الرئاسى والمعروف اليوم بالنظام الأمريكى فإنهم سيحققون مبدأ أوصى به الرسول ﷺ منذ ثلاثة عشر قرنا بطريقة غير مباشرة "[٢] .

ولهذا الفريق مؤشرات على ما ذهبوا إليه ، ومن ذلك :

١- تأكيد النصوص الشرعية ، وأقوال الفقهاء من بعد ، على أهمية دور الخليفة وضخامة المسئوليات المنوطة به .

٢- إن المعنى اللغوى - والمعنى الشرعى كذلك - لا يجعل للوزير أكثر من دور المعاون والمساعد وعلى هذا قوله ﷺ : « إذا أراد اللّٰه بالأمير خيرا جعل له وزير صدق ، إن نسى ذكره ، وإن ذكر أعانه ، وإذا أراد به غير ذلك جعل له وزير سوء إن نسى لم يذكره وإن ذكر لم يعنه »[٣] .

٣- لو كانت السلطة التنفيذية فى يد مجلس وزراء مختار من الهيئة التشريعية على أساس التمثيل الحزبى - كما هو الحال فى النظم البرلمانية - فإن رئيس الدولة ومجلس الوزراء سيشكلان فى مجموعهما هيئة " أولى الأمر " التنفيذية . وفى مثل هذه الحالة يتعارض وجود وزير غير مسلم مع النص الشرعى الذى يفرض

---

(١) المرجع السابق ، صـ٦٢ .

(٢) محاضرات فى النظم الإدارية الإسلامية مقارنة بالقانون الإدارى المعاصر ، عمر شريف ، صـ٧٥، مطابع مركز التدريب المهنى لشرطة القاهرة .

(٣) سبق تخريجه صـ٤٥ .

وضع ولاية الأمر فى يد المسلمين ، وهذا يفضى إلى حرج ملحوظ ، وينتفى مثل هذا الأمر فى النظام الرئاسى الذى لا يجعل الوزراء ولاة أمر .

والذى أراه أننا لا نعدم أن نجد نوعا من المشابهة بين النظام الإسلامى وبين أى من هذين النظامين ، ولكن التغاير يبقى قائما على أى حال . هذا مع ملاحظة أننا نطرح النظام الإسلامى فى خطوطه العريضة .

فالنسبة للنظام البرلمانى : نجد أن أولى المفارقات فيه بالنسبة إلى النظام الإسلامى تنبثق من النظرة إلى الدور الذى يؤديه رئيس الدولة . فبينما يجعل النظام البرلمانى السلطة الفعلية فى يد الحكومة ، إذا بالنظام الإسلامى يؤكد على دور الخليفة الواسع .

والثانية : فإنه لما كان: " لا مسئولية حيث لا سلطة " كان طبيعيا ألا يكون رئيس الدولة فى النظام البرلمانى مسؤولا ، وقد تأكد ذلك فى حق الملك ، وإن حصل انعطاف فى خط المسؤولية بالنسبة إلى رئيس الجمهورية . وقد لجأت الأنظمة البرلمانية إلى تحليف رئيس الدولة اليمين الدستورية ، توصلا إلى تقرير مسؤولية رئيس الدولة ، بشكل يفضى إلى عزله .

وبعكس ذلك ، فقد رأينا أن النظام الإسلامى يرسى قواعد المسؤولية على نطاق واسع ، دون تفريق بين حاكم وآخر - ملكا كان هذا الحاكم أم رئيسا - ذلك أن الإسلام ينظر إلى الحاكم ، أيا كانت تسميته ، على أنه واحد من مجتمع المكلفين ، ليس له عليهم من امتياز غير ما يرتبه الشرع من واجب الطاعة المشروطة بطاعة المولى جل وعلا .

أما النظام الرئاسى فيلتقى مع النظام الإسلامى فى أن رئيس الدولة له وزن خطير فى تسيير دفة الأمور . وإذا كانت نظرة النظام الإسلامى لم تتغير حول هذه النقطة ، فإن النظام الرئاسى قد تأرجح طويلا بين رحجان الكفة تارة جهة السلطة

التشريعية وأخرى نحو السلطة القضائية ، وثالثة صوب السلطة التنفيذية . وهذه - الأخيرة - هى الأساس فيه .

ولكنهما يختلفان حول مبدأ المسئولية . فإذا كان النظام الرئاسى يحرر الرئيس من المسؤولية السياسية - من حيث المبدأ - أمام الهيئة التشريعية ، بدعوى أنه منتخب من الشعب ، فيقف على قدم المساواة مع هذه الهيئة المنتخبة من الشعب كذلك ، فإن النظام الإسلامى يعتبر كون الحاكم منتخبا من الشعب عنصرًا جديدًا ، وسببا إضافيا يسهم فى تدعيم مبدأ المسئولية ، وهذا ما يقضى به المنطق السليم . ومن هنا عاد النظام الرئاسى ليقرر مسئولية الرئيس فى وقت متأخر .

وبالإضافة ، فإن من المناسب أن نذكر حول مبدأ المسئولية الملحوظات التالية :

١- تمتاز المسئولية فى النظام الإسلامى باتساعها وشمولها فهى مسئولية أمام الذات يحركها الوازع الدينى ، ومسئولية أمام الأمة ، ومسئولية أمام اللَّه ، بينما لا ترتب النظم الوضعية المعاصرة أهمية تذكر على النوع الأول والأخير .

٢- حددت النظم الوضعية المعاصرة موجبات المسئولية فى بعض الأسباب مع تركيزها على الخيانة العظمى ، ولكن النظام الإسلامى يوسع من قاعدة المسئولية ، حيث إن الظلم يكتنف مسائل متعددة .

٣- تسهم الأحزاب السياسية بدور كبير فى تحريك المسئولية فى النظم الوضعية حيث تتخذ بعض الأحزاب لنفسها موقف المعارضة المستمرة حتى يغدو الوصول إلى السلطة - بما يكتنف هذا الطريق من صراع - هو السمة البارزة فى الأحزاب .

وبدلا من هذه العلاقة الندية بين الحاكم والمحكومين يقيم الإسلام بينهما علاقة من نمط آخر حيث يحل التضامن محل التعارض . وعلى جميع المكلفين أن يقوموا بما أوجبه ميثاق البيعة من نصرة للحاكم فى طاعة اللَّه . وعند تنكبه جادة الشرع ،

عليهم أن يبرزوا له جانب الخطأ ، ويبينوا له وجه الحق فى المسألة ، وهذا فى ذاته يشكل نصرة كذلك . قال ﷺ : « انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا . قالوا : يا رسول اللَّه هذا ننصره مظلومًا فكيف ننصره ظالمًا ؟ قال : تأخذ فوق يديه »[1] .



(١) صحيح البخارى ، كتاب المظالم ، باب أعن أخاك ظالما أو مظلوما (٢/ ٨٦٣) ، وللاستزادة راجع : الخلافة والنظام الرئاسى ، د/ محمد بسيونى ، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق بجامعة عين شمس ١٩٩٨م .

المبحث الثالث

المقارنة بين النظامين الإسلامى والليبرالى فى أداة إسناد السلطة التنفيذية

المطلب الأول : المقارنة بين البيعة فى النظام الإسلامى والانتخاب فى النظام الليبرالى

يمثل نظام الانتخاب أحد الأركان الأساسية فى النظام الليبرالى ، ولم يعرف التاريخ السياسى الإسلامى هذا النظام ولكنه عرف نظام البيعة .

والبيعة فى جوهرها تعنى إعلان الفرد المبايع عن موافقته ورضاه لشخص المبايع له مع التزامه الإخلاص والولاء .

وفى إطار المقارنة بين البيعة فى النظام الإسلامى والانتخاب فى النظام الليبرالى ظهر اتجاهان :

١- النظام الإسلامى يقبل الانتخاب :

يرى أنصار هذا الاتجاه أن أنسب الوسائل حاليا لإسناد السلطة هى وسيلة الانتخاب . أما طريقته أو نظمه وضوابطه فهى مسائل تفصيلية تترك لظروف كل دولة وكل شعب من الشعوب الإسلامية .

وقد أقر بقبول النظام الإسلامى للانتخاب كوسيلة لإسناد السلطة كثير من العلماء المعاصرين[(١)] فالإمام أبو الأعلى المودودى يقول : " . . . . فيجوز أن نستخدم اليوم على حسب أحوالنا وحاجاتنا كل طريق مباح يمكن به تُبين من يحوز ثقة جمهور الأمة . ولا شك أن طرق الانتخاب فى هذا الزمان هى أيضًا من الطرق المباحة التى يجوز لنا استخدامها ، بشرط ألا يستعمل فيها ما يستعمل من الحيل والوسائل المرذولة . . . "[(٢)] .

---

(١) الفقه السياسى ، د/ فهمى الشناوى ، ط/ المختار الإسلامى ، صـ٢١٧ .

(٢) تدوين الدستور الإسلامى ، للمودودى ، صـ٤٨ .

وبصورة أكثر وضوحا يذكر بعض العلماء أنه " لابد من وسيلة مباشرة يعبر بها الناس عن آرائهم فى اختيار من يمثلونهم وهذه الوسيلة هى الانتخاب الحر المباشر يشترك فيه كل فرد فى الأمة يصلح للانتخاب "[١] .

وعلى هذا فليس لواحد من الناس أن ينفى حق الناس جميعا فى اختيار الحاكم أو من يمثلهم فى المجالس الشعبية أو غيرها عن طريق الأصوات بالانتخاب ، بشرط أن يوضع له نظام يتفق مع ما جاء فى الشرع من تجنب التزييف والتضليل والكذب والغش والخداع وشراء الأصوات وما إلى ذلك مما يحرمه الشرع .

وهناك من يواكب هذا الاتجاه ولكنه يرى أن النظام الأقرب إلى مبدأ الشورى فى الإسلام هو الانتخاب المقيد وليس الانتخاب العام ، وربما كان الأقرب من وجهة نظرى أنه الانتخاب المقيد بالكفاءة العلمية لا المالية . وليس فى ذلك إخلال بمبدأ المساواة ؛ لأن اللَّه - عز وجل - لم يسو بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون : ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[٢] .

وهو أيضًا ما انتهى إليه الفقيه الفرنسى " بارتلمى " حيث رأى أن إسناد الأمر فى الأمة للنخبة الممتازة من أبنائها لا يتنافى مع مبدأ المساواة . وقديما قال أرسطو عندما سئل عن المساواة : هى ألا تضع على قدم المساواة شيئيين غير متساويين[٣] .

٢- النظام الإسلامى لا يستلزم الانتخاب :

يرى أنصار هذا الاتجاه أن النظام الإسلامى لا يستلزم الأخذ بنظام الانتخاب المعروف فى النظام الليبرالى ، وأن الذين نادوا بالأخذ بنظام الانتخاب إنما فتنوا بالغرب نتيجة التطور المادى والعلمى الذى لديه ، وأصابهم شىء من النقص نتيجة

---

(١) الشورى فى الإسلام ، عبد الغنى بركه ، صـ١٢٥ .

(٢) سورة الزمر : آية ٩ .

(٣) انظر : النظم السياسية ، د/ عاصم عجيلة ، صـ١٨٣ .

التخلف والضعف الذى حل بالعالم الإسلامى ، فساروا فى طريق التبعية والتقليد وفتنوا بالنظم القائمة هناك فأحبوا اتباعها ، ومن أحب شيئا رفعه وأعطاه صفات ليست فيه ، وهذا ما جعل عددا ممن يدعى العلم يدعوا إلى تطبيق نظم الغرب ويصفها بأنها أقرب طرق الحكم إلى الإسلام وهو الجهل بذاته .

فعندما ندعوا إلى الانتخاب نساوى بين صوت العالم المفكر الذى يقلب الأمور وبين صوت الجاهل الذى لا يعرف شيئا . وينتهى هذا الاتجاه إلى أن نظام الانتخاب لا يصلح ولا يصح اتباعه(١) .

ويضيف البعض الآخر أن " أسلوب الانتخاب الذى نص عليه النظام الليبرالى قد قام على أساس الفصل بين الدين وواقع الحياة ، وهو لا يمكن أن يتم بصورة شريفة "(٢) .

ويسير فى فلك هذا الاتجاه بعض العلماء ، ولكنه لا يرفض الانتخاب كلية ، وإنما ينكر الأخذ بنظام الانتخاب العام باعتباره من مقتضيات مبدأ الشورى الذى فرضه الإسلام ، فى كل زمان ومكان ، ويقرر أنه إذا تبين للمشرع الإسلامى أن المصلحة تقتضى الأخذ بنظام الانتخاب فليس فى الشرع ما يمنع من ذلك .

ومن ثم فهذا الفريق ، يرفض الغلو فى رفض الانتخاب مطلقا ، ويقصر رفضه على جعل الانتخاب مسألة دينية ، وينتهى إلى جعله قضية اجتماعية وسياسية تتغير بتغير تلك الظروف الاجتماعية والسياسية ، وأن هذا من سمات المرونة التى يتصف بها النظام الإسلامى(٣) .

---

(١) انظر : الحكم الإسلامى ، محمد شاكر ، صـ١٢٠، ط/ المكتب الإسلامى ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٦م .

(٢) الديمقراطية الغربية فى ضوء الشريعة الإسلامية ، د/ محمود الخالدى ، صـ٥٩، مكتبة الرسالة الحديثة ، الأردن ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .

(٣) انظر : أزمة الفكر السياسى الإسلامى ، صـ٢٦٧.

٣- موقف الباحث من الاتجاهين السابقين :

ليس فى أصول الإسلام - كما أوضحت من قبل - نص على وسيلة معينة لتطبيق الشورى ، وإنما تقرير للمبدأ العام وترك تفاصيل تطبيقه لظروف كل دولة وشعب من الشعوب الإسلامية . ومعنى ذلك أن أسلوب تطبيق الشورى مما لا يجوز حمل الناس بشأنه على طريقة واحدة لا تتغير .

وفى رأيى أن الشورى الإسلامية يمكنها أن تقبل نظام الانتخاب فى ظل واقعنا المعاصر لاختيار الحاكم واختيار أعضاء البرلمان (أهل الشورى) .

وأود أن أنبه إلى أمر هام هو ، أن الانتخاب ليس هدفا فى ذاته ، وإنما هو وسيلة لاختيار الحاكم وتكوين مجلس الشورى المعبر عن الأمة أو ما يسمى (البرلمان) لأننا إذا اعتبرناه هدفا فى ذاته لدفعنا بعض الأنظمة الحاكمة ذات النزعة الدكتاتورية أن تتخفى وراء أشكال انتخابية دون أن تكون سليمة فى إجراءاتها أو معبرة حقيقة عن إرادة الأمة ، وبذلك نضفى الشرعية الديمقراطية على أنظمة بعيدة عنها ، ومن ثم يصبح الانتخاب وسيلة خطيرة تهدد الديمقراطية والشورى دون أن تكون عونا لأيهما .

ومن جهة أخرى فإن الرأى الذى لا يعتبر الانتخاب من مستلزمات الشورى لم يقدم لنا البديل الممكن الذى يكفل حسن اختيار الحاكم بالحياد الكامل ، دون تأثير من سلطة حاكمة محددة ، إذ أن الهدف هو أن الحاكم يكون من كفاءات الأمة من ناحية ومعبر حقيقة عن إرادتها من ناحية أخرى . فيجب أن يحقق بديل الانتخابات هذا الهدف بوجهيه ، فإن بان لنا قصوره عن ذلك فإنه لا يكون بديلا سليما ؛ لأن الكلام النظرى المرسل الذى يصعب تحقيقه عملا فى مجال الأنظمة السياسية يكون خطيرا فى آثاره . وآية ذلك أن نجاح أى نظام يكون رهينا بالقدرة على تطبيقه وتوافر الظروف الملائمة لأمانة هذا التطبيق من أجل تحقيق الغاية

المنشودة وهى الصالح العام للمجتمع[١] .

وأنوه أخيرا إلى أننى أفضل الأخذ بنظام الانتخاب المقيد بالكفاءة العلمية فى ظل انتشار الأمية ويمكن تركه والاتجاه إلى الاقتراع العام إذا تمكنا من القضاء على الأمية . وفى مجال انتخاب رئيس الدولة أفضل أن يكون الانتخاب غير مباشر على درجتين مع انتشار الأمية ومباشرًا على درجة واحدة فى ظل انتشار الوعى السياسى .

المطلب الثانى : المقارنة بين البيعة والاستفتاء الشعبى

يميل البعض إلى تشبيه نظام الاستفتاء الشعبى كوسيلة لإسناد السلطة السياسية بنظام البيعة الإسلامى ، وخاصة إذا كان الاستفتاء الشعبى مسبوقا بعملية ترشيح من جانب المجلس النيابى ، حيث يأخذ هذا الأسلوب صورة البيعة الإسلامية بمرحلتيها البيعة الخاصة من أهل الحل والعقد ثم البيعة العامة .

على أن العبرة ليست بهذا التشابه الظاهرى أو الشكلى لما بين الأسلوبين من فوارق مهمة وأساسية بل جوهرية . وهو ما أجمله فيما يلى :

١- أن أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار يشترط فيهم فقهاء المسلمين شروطا تضمن حسن الاختيار والمفاضلة ، وهى شروط تدور حول العدالة الجامعة لشروطها (من الصلاح والتقوى والمروءة) والعلم الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها ، والرأى والحكمة المؤديين إلى اختيار من هو للإمامة أصلح ، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف . وهى شروط لا تشترط فى أعضاء المجالس النيابية فى النظم الوضعية ، وقل أن تتوافر فيهم وخاصة فى الدول غير المتقدمة التى تأخذ بالأسلوب المختلط (الترشيح النيابى ثم الاستفتاء الشعبى) فى إسناد السلطة السياسية .

---

(١) للاستزاده راجع : نظم اختيار رئيس الدولة فى القانون الوضعى والشريعة الإسلامية ، سليمان عبد الهادى الطنطاوى ، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الشريعة والقانون بالقاهرة ١٩٧٨م .

٢- وظيفة أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار هى فحص شروط المرشحين والمفاضلة والترجيح بينهم يقول الماوردى : " فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته "[1] فالبيعة الإسلامية تقوم على اختيار حقيقى بحيث تؤخذ برضى وتعطى عن رغبة ؛ لأن الشورى هى أساسها الشرعى .

بينما فى النظم الاستفتائية كثيرا ما يتضاءل إن لم ينعدم دور المجلس النيابى فى الترشيح والاختيار لضعف تكوين المجلس ضعفا شديدا لأسباب كثيرة . الأمر الذى يحول دون إجراء مناقشة جدية أو مفاضلة حقيقية بين متعددين ، بل قد يحول دون مجرد السماح بعرض أسماء أخرى على المجلس وخاصة إذا كان المرشح قائما بسلطة الحكم بالفعل ، هذا إلا إذا كان فى المجلس معارضة حقيقية قادرة على المنافسة على الترشيح .

٣- إن الاستفتاء الشعبى قد يختلف اختلافا كبيرا عن البيعة العامة من عدة وجوه ، فالمرشح يفوز فى الاستفتاء الشعبى إذا حصل على أغلبية أصوات الحاضرين ، أو حتى أغلبية الأصوات الصحيحة دون اشتراط حضور نسبة معينة من الناخبين ، وقد تكون نسبة الحضور - فى الواقع - ضئيلة للغاية بحيث لا يكون المرشح " بايعه " بالفعل إلا عدد قليل من مجموع الناخبين إذا أخذنا فى الحساب الغائبين منهم فضلا عن الأصوات الباطلة والأصوات غير الموافقة ، ناهيك عن وسائل التأثير فى نتائج الاستفتاء بالضغط والإكراه أو الإحراج والرشوة والإغراء ، والدعاية المكثفة وتسخير الإعلام الموجه الذى تحتكره الدولة (صحف حكومية وإذاعة وتلفزيون) ، وأخيرا بالتزوير أو التلاعب فى الصناديق أو فى الفرز .

---

(١) الأحكام السلطانية ، صـ٧.

وهكذا يتضاءل إلى أبعد الحدود دور الشعب فى اختيار الحاكم فى هذا النظام الاستفتائى الذى يبتعد بعدا شاسعا عن نظام البيعة الإسلامى وعن الديمقراطية ، وإن احتفظ منها بالشكل دون المضمون . بل إنه لم يحدث فى أى بلد من بلاد العالم التى تأخذ بهذا الاستفتاء أن فشل الحاكم فى الحصول - بالحق أو بالباطل - على تأييد الشعب[1] وعلى النحو المتقدم يكون هذا النوع من الاستفتاء وسيلة لإضفاء طابع شعبى صورى على نظام حكم غير ديمقراطى .

٤- وإذا جاز تشبيه نظام الاستفتاء الشعبى بالبيعة فإنما يكون هذا التشبيه بالبيعة بعد أن انحرفت عن مفهومها الإسلامى ، فالبيعة بمفهومها الصحيح تؤخذ برضى وتعطى عن رغبة ولكنها بعد عصر الخلفاء الراشدين انحرفت عن مفهومها الصحيح وأصبحت قيدًا يقيد به الحكام الرعية فيفرضون عليهم البيعة ويحلفونهم الأيمان المغلظة التى " تتوقى بها الجماعة الضعيفة سُخْط المتسلط عليها فتعطيها صاغرة مكرهة ويتوقى بها الحاكم وثبات الرعية ، فيتحايل لها حتى ينتزعها منهم مكرهين وهى وهو فى مثل تلك الحالة على شفا جرف هار .

ولهذا عمد كثير من الظالمين إلى الاحتياط لأمرهم فيها بغليظ الأيمان معهم فلم يغنهم ذلك من اللّه شيئا .

لقد اخترع لها الحجاج وأشباهه صيغا مختلفة ، فكان يحمل الناس على أن يقولو فى بيعتهم عبيدى أحرار ونسائى طوالق إن خرجت على طاعة الخليفة "[2] .

وإيغالا فى العسف حُملت الرعية فى بعض الأحايين على تقبيل الأرض

---

(١) انظر فى هذا المعنى : الاستفتاء الشعبى والشريعة الإسلامية ، د/ ماجد الحلو ، صـ٨٢، ط/ دار المطبوعات الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٣م .

(٢) منهج السنة فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، د/ يحى إسماعيل ، صـ١٦١، ط/ دار الوفاء ، ط (١) ١٤٠٦هـ .

والرجل ، مما حمل ابن خلدون على تسميتها بالبيعة الكسروية[١] .

والبيعة يمكن أن تتعدد صورها كما حدث فى عهد الخلفاء الراشدين ، وكلها صور جائزة ما لم يكن فيها إثم أو حمل عليها إكراه ، والأولى كالتى أسماها ابن خلدون بيعة الكسروية أو تحية الملوك الكسروية والثانية إذا تمت فى ظل حكم قائم أو تعطى لمصالح دنيوية وهو الأمر الذى لازمها فى كثير من عصور الإسلام مما دعا ابن خلدون أن يقول : " وكان الإكراه فيها أكثر وأغلب "[٢] .



(١) انظر : مقدمة ابن خلدون ، ص٢٠٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص٢٠٩ .

المبحث الرابع

المقارنة بين النظامين الإسلامى والليبرالى فى إطار عمل السلطة التنفيذية

المطلب الأول : المقارنة بين النظامين الإسلامى والليبرالى فى أهداف السلطة التنفيذية

١- من حيث موضوع الغاية أو الهدف :

إن الغاية من وجود السلطة فى النظام الليبرالى هو الصالح العام بينما يكون الهدف الأساسى للسلطة فى النظام الإسلامى تحقيق إقامة الدين ونشره بين الناس والمحافظة على مبادئه . فكل هدف لهذه السلطة الإسلامية بعد ذلك إنما يتفرع من هذا الهدف الأساسى وينبثق منه ويتحقق وفقا لأحكامه .

فأهداف النظام الليبرالى أو أى نظام وضعى هى أهداف دنيوية أو مادية . فهى ترمى إلى تحقيق سعادة أمة أو شعب بعينه من حيث تحقيق مطالبه فى هذه الحياة : ترمى إلى إنماء الثروة أو رفع الأجور مثلا أو كسب حربى ، ولكن أغراض النظام الإسلامى - بينما تشتمل على مثل هذه الأغراض فى الدنيا وتعطيها ما يجب لها من أهمية مع إبعاد فكرة التحيز القومى - تجمع إلى جانبها أغراض روحية ، بل إن الأغراض الروحية هى الأولى وهى الأساس ، فدولة الإسلام يجب أن تنظر فى أعمالها إلى الآخرة على أنها الغاية وتقوم بكل أعمال الخير التى يأمر بها الدين والتى تؤدى إلى رضوان اللَّه تعالى و تحقيق المطالب الروحية للإنسان ، كما أنها تجعل الدين أو القانون الأخلاقى المقياس الذى تقيس به كل أعمالها وكل تصرفاتها(١) .

وأيضًا فى موضوع الغاية ومجالها ينبغى التفرقة بين الغاية من نظام الحكم الإسلامى وغاية الدولة فى الليبرالية فيما يتعلق بالواجبات الملقاة على عاتق الدولة

---

(١) راجع : النظريات السياسية الإسلامية ، د/ محمد ضياء الدين الريس ، صـ٣٨٣، مكتبة دار التراث ، الطبعة السابعة .

الإسلامية والدولة الليبرالية ، فيقول البعض : إن النظام الليبرالى يجعل قاعدته الرئيسة فى وضع الأحكام الخاصة بالحقوق والواجبات فكرة " الحقية أو الامتلاك " بينما يرى البعض أن النظام الإسلامى - وهذه إحدى الخصائص التى يمتاز بها ، لاسيما وهو بصدد وضع أحكام لتنظيم النشاط السياسى للإنسان أو تحديد صلة الفرد بالمجتمع - يهدف إلى جعل قاعدته الأولى فكرة " الوجوبية والالتزام " أكثر مما يجعل فكرة " الحقية والاستحواذ " ، فإن الإنسان فى عرف النظام الإسلامى لا ينظر إليه - أولا - على أنه صاحب حق ، ولكن ينظر إليه على أنه متحمل المسئولية أو ملزم بأداء واجب أو طائفة من الواجبات ؛ ولذا فإن الكلمة التى تطلق عليه باعتباره فردا ذا صفة سياسية أى عضوا فى المجتمع وهى المقابلة لكلمة " مواطن " التى تعارفنا عليها فى العصر الحديث ، وأصل معناها - منتسب إلى المدينة - وهى عند علماء النظام الإسلامى كلمة " مكلف " فكل فرد بالغ عاقل من ذكر أو أنثى يعتبر مكلف مهما كانت درجته حتى الأنبياء(١) .

٢- من حيث مضمون الغاية :

يختلف مضمون الغاية من كلا النظامين من النواحى التالية :

(١) الغاية من الخلافة تعد غاية دينية أساسا وتبدو مصالح الناس تابعة لها بينما غاية السلطة فى النظام الليبرالى تقوم أساسًا على استبعاد الدين عن مقاليد الأمور ، ولا تضع الغايات الدينية موضع الاعتبار إلا بحسبان ما لها من أهمية فى الحياة الاجتماعية .

(٢) من حيث تحديد المضمون : تتولى القوى السياسية فى النظام الليبرالى استخلاص غاية الدولة أو غاية السلطة من بين الأهداف المشتركة بين أفرادها ، والتى بلغت درجة من الأهمية أوجبت على المجتمع أن يأخذ بها كهدف له وأن يحميها أو يحققها .

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ص٣٠٥.

أما فى النظام الإسلامى فقد فرضت غايته تاريخيا بصورة مسبقة على وجود الأمة الإسلامية وصبغت هذه الجماعة بصبغتها . فالغاية الإسلامية مفروضة من الخارج على الأمة الإسلامية بينما تنبع غاية الدولة الليبرالية من الشعب نفسه ومن خلال الأوضاع الاجتماعية . ومع هذا لا ينبغى أن يغيب عنا حقا أن موضوع غاية كل نظام ، الحكم الإسلامى والدولة الليبرالية ، وإن بدا مختلفا فى كل منهما فإن مضمون الغايتين يكاد يكون متطابقا إلى حد كبير فى النهاية حيث يراعى فى النظام الإسلامى المصالح المتجددة لأفراد الأمة الإسلامية فى إطار قواعد الإسلام .

(٣) الغاية فى الدولة الإسلامية شرط ابتداء وشرط بقاء :

مما يجدر الإشارة إليه أن الغاية فى نظام الحكومة الإسلامية شرط لقيام هذه الحكومة (أى لتوليها السلطة) – أو بتعبير الفقه الإسلامى شرط ابتداء – وهى كذلك شرط لدوام استحقاق الحكومة فى الدولة الإسلامية وصف الشرعية – أو بتعبير الفقه الإسلامى شرط بقاء – فإذا خرجت الحكومة على مقتضى هذا الشرط (إقامة الدين وتحقيق مصالح العباد) انقضت ولايتها ولم تجب على الناس لها حقوق الطاعة والنصرة والنصيحة ، وإذا قامت حكومة – تحت ظرف من الظروف – غير ملزمة بتحقيق هذه الغاية فهى حكومة غير شرعية لا يجب على المسلمين طاعتها .

والالتزام بتحقيق الغاية من وجود الحكومة فى الدولة الإسلامية هو الحد الأدنى اللازم لوجوب طاعة هذه الحكومة ، وهذا الالتزام وحده كاف فى إيجاب طاعة المحكومين لها ، وسواء بعد ذلك أوسعها أن تؤدى ما التزمت به أم حالت بينها وبين تحقيق ما التزمت به عوامل خارجة عن إرادتها أو ضرورات كان عليها مراعاتها والخضوع لها ويمكن أن نمثل لذلك بانشغال الدولة فى حروب خارجية أو فتن داخلية يكون فى عدم التصدى لها إضرار بكيان الدولة ذاته أو بالمصالح الحيوية لسكانها .

٣- من حيث دور الغاية فى كل من النظامين :

إذا كان دور الغاية فى النظام الإسلامى له أهمية من الناحية الشرعية أو القانونية ، حيث تكون الغاية ركنا من أركان الحكم الإسلامى بحيث يترتب على تخلفها انحسار فكرة الحكم الإسلامى نفسها عن النظام السياسى بما يستتبعه من وجهة نظر إسلامية من عدم طاعة هذا النظام وبطلانه إذ لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق وبالتالى لا طاعة لشخص تولى أمر المسلمين دون أن تكون غايته من هذا التولى إقامة الإسلام ثم إن لهذه الغاية دورها أيضًا فى صياغة القواعد التى تحكم نظام الحكم الإسلامى .

أما دورها فى الدولة الليبرالية ، فهو كما سبق القول هو دور سياسى يعتبر إحدى الموجهات السياسية الأساسية التى توجه الحكومات فى هذه الدول ، ومع ذلك قد يكون لهذه الغاية دور قانونى غير مباشر حينما يستخدمه الفقه والقضاء كمعيار لقياس مدى إساءة الإدارة لسلطاتها(١) .

المطلب الثانى : المقارنة بين النظامين الإسلامى والليبرالى فى تقييد السلطة التنفيذية

عرضت فيما تقدم لأهم النظريات التى ظهرت فى النظام الليبرالى لتحديد الأساس الذى يقوم عليه مبدأ خضوع السلطة للقانون . وهذه النظريات لا تتفق وأساس خضوع السلطة فى النظام الإسلامى للقانون كما سأبين :

١- المقارنة بين النظام الإسلامى ونظرية القانون الطبيعى :

وأولى هذه النظريات نظرية القانون الطبيعى كمجموعة من القواعد التى تكمن فى الطبيعة الإنسانية ويكتشفها العقل .

" وهى نظرية تتسم بالغموض وعدم التحديد ، إذ يتعذر التعرف على القواعد العليا

---

(١) راجع : فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، محمد سليم العوا ، صـ١٤٢، ط/ دار الشروق بالقاهرة ١٩٨٩م .

التى يوحى بها العقل وتقتضيها العدالة المطلقة . وهذا خلاف قواعد الشريعة الإسلامية التى وصلت إلينا عن طريق الوحى ، أى النقل ، وليس مجرد العقل والمنطق "(١) .

٢- المقارنة بين النظام الإسلامى ونظرية الحقوق الفردية :

تقوم نظرية الحقوق الفردية على أساس أن هناك حقوقا طبيعية ولاصقة بالإنسان منذ نشأته وقبل أن يوجد فى المجتمع ، وأنه احتفظ بهذه الحقوق حينما انخرط فى سلك الجماعة . ويبدو ظاهرًا أنه لا يوجد فى النظام الإسلامى هذا النوع من الحقوق . فليس فى النظام الإسلامى حقوق طبيعية سابقة على وجود الجماعة ونشأة القانون ، وإنما حقوق يستمدونها من القانون وهذا القانون هو الذى يحتويه القرآن والسنة .

٣- المقارنة بين النظام الإسلامى ونظرية التحديد الذاتى للسلطة :

كما أن نظرية التحديد الذاتى لا تصلح كذلك لتفسير أساس خضوع الدولة الإسلامية للقانون . فالنظرية ترى أن القواعد القانونية المنظمة لنشاط السلطات العامة ، لا يمكن إلا أن تكون من صنع الدولة . فسيادة الدولة - كما تقول هذه النظرية - تتنافى مع فكرة تقييدها بواسطة سلطة خارجية عليها ، ولكن القواعد العامة التى تحكم نشاط السلطات العامة فى الدولة الإسلامية ليست من صنع هذه الدولة ، بل هى من صنع اللَّه بصفة أساسية . فالدولة الإسلامية لها قانون أساسى إلهى (وهو القرآن والسنة) وهى لا تمارس نشاطها إلا على مضمون ذلك القانون .

المطلب الثالث : المقارنة بين النظامين الإسلامى والليبرالى فى مقاومة السلطة التنفيذية الجائرة

١- الثورة :

(أ) من حيث المشروعية : رأينا أن الإسلام يمثل ثورة فى ذاته ، وفى هذه الحال

(١) دروس فى المدخل للعلوم القانونية ، د/ نعمان جمعة ، صـ١٠٢، ط / ١٩٨٠م .

ينتفى الاعتراف بالثورة كوسيلة لإنهاء ولاية رئيس الدولة بما تحمله هذه الثورة من معطيات عقدية جديدة ، وتغيرات شاملة جذرية للواقع الإنسانى ؛ لأن الاعتراف بها على هذا النحو يمثل اعترافا للقضاء على الإسلام ذاته ، إذ يتطلب ذلك اعترافا بثورة داخل الثورة فيغدو ذلك إحباطا للبناء الأول ، وهذه هى الردة بعينها .

نقول هذا مستدركين أن الإسلام يأبى الجمود فى وسائل التطور فى مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية بما لا يخرج عن الأطر العريضة التى رسمها هذا الشرع الحنيف . ونحن لا نعتبر مشروعا يجد فى مجال اقتصادى ما فائدة محققة للمجتمع أو نهجا سياسيا تنظيميا وجد فى الأخذ به خير وفائدة ، لا نعتبر ذلك ثورة مبتدأة داخل النطاق الإسلامى ، وإنما نعتبره تفاعلًا ينتجه المسار الواعى على طريق البناء المستمر الذى يفرضه الإسلام كواجب على مجتمع المكلفين .

ونستدرك كذلك أن الثورات التحررية لا نعتبرها ثورات بالمعنى الكامل وإنما نسلكها فى عداد مقاومة الطغيان .

أما بالنسبة لموقف النظام الليبرالى من الثورة ، فقد وقفنا من ذلك على رأيين ، ينظر أولهما إلى مصير الثورة فيبررها إذا نجحت وإلا فلا . وينظر الآخر إلى هدفها فيبررها ، ولو لم تنجح ، إذا كان هدفها قويما كالثورات التحررية .

(ب) **من حيث الأسلوب** : سبيل الإسلام فى تحقيق ثورته هى سبيل الحكمة والموعظة الحسنة فى مجال الدعوة ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾(١) .

وفى مجال الممارسة ، يؤكد الإسلام على أن يؤمن لكل فرد حقوقه ، ولكن بغير الأسلوب المتبع فى النظام الليبرالى(٢) حيث تتعالى صيحات المطالبة

(١) سورة النحل : آية ١٢٥ .

(٢) راجع ما كتب عن الثورة والمقاومة فى النظام الليبرالى صـ ١٤٥ وما بعدها .

بالحقوق . وأصبح لعبارة " الحقوق تؤخذ ولا تعطى " رنين خاص ويعلق المفكر الإسلامى مالك بن نبى على هذه العبارة فيقول : " لحاها اللّه كلمة تطرب وتغرى ، فالحق ليس هدية تعطى ، ولا غنيمة تغتصب ، وإنما هو نتيجة حتمية للقيام بالواجب ، فهما متلازمان "(١) .

(ج) من حيث الهدف : جاء الإسلام بثورته ليصل الإنسان بفاطر الوجود ، وليحرره من الطواغيت الأرضية وليس معنى كون الإنسان عبد اللّه إلا أنه حر كامل الحرية تجاه الآخرين ، وما مقالة ابن الخطاب عنا ببعيد : " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا " ثم إن فى تعاليم هذه الشريعة إحياء للنفوس المينة الخانعة الذليلة ، والله تعالى يقول : ﴿ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾(٢) . والناس إنما وجدوا ليتعارفوا ويتآلفوا لا ليقتتلوا ، مصداقا لقول اللّه تعالى : ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾(٣) .

٢- مقاومة الطغيان :

خلصنا إلى أن معظم الفرق الإسلامية قد أقرت هذا المبدأ ، وهى تبنى القول فيه على النصوص التشريعية التى تنظم هذا الحق ، بل هذا الواجب عند الجمهور من هذه الفرق . وقد أرسى الإسلام معالم هذا الواجب ، ونظم وسائله وصوره ، قبل أن تعرفه أوربا بفترة طويلة .

ولقد وجد من علماء أهل السنة من أنكر هذا الحق كل الإنكار ، وعلى رأسهم حجة الإسلام الغزالى الذى لم يرخص للآحاد بأكثر من وعظ الطغاة دون إشهار

---

(١) شروط النهضة ، مالك بن نبى ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، صـ٤٣، ط/ دار الفكر ، ط (٣) ١٩٦٩م .

(٢) سورة الأنفال : آية ٢٤ .

(٣) سورة الحجرات : آية ١٣ .

السلاح فى وجوههم ، وما أشبه اجتهاده هنا بما ورد فى رسالة للبابا ليون الثالث عشر حررها فى ٢٨ ديسمبر سنة ١٨٧٨م وقد ورد فيها : " إنه إذا ما تعسف الأمير فى استعمال سلطاته أو جاوز حدودها ، فإن الفقه الكاثوليكى لا يبيح للرعايا مقاومته ، مخافة أن يزيد ذلك النظام اضطرابا على اضطرابه ، وأن يلحق الجماعة ضرر بسبب العصيان يفوق بكثير ما يلحقها من جراء تجاوز الأمير لحدود سلطاته . وأنه إذا ما وصل تعسف الأمير إلى حد لا يدع أملا فى الإصلاح ، فما على الرعايا إلا الاستعانة بالصبر والصلوات انتظارًا للفرج من عند اللَّه "(١) .

٣- الانقلاب :

يصف الفقه الإسلامى طلاب السلطة من الخارجين على الإمام بأنهم بغاة ، وإذا نجح البغاة فى الاستيلاء على السلطة بالكامل ، فإن الفقهاء يعترفون بحكمهم من باب الضرورة ، وإلا فإن القوة لا تعتبر طريقا لإسناد السلطة من حيث المبدأ . وتكاد تلتقى هذه النظرة مع ما هو مقرر فى النظام الليبرالى ، إذ أنه لا يبرر الانقلاب إذا كان هدفه مجرد الاستيلاء على السلطة .



(١) الفكر الثورى ، د/ محمد طه بدوى ، ص٢٥ .

المبحث الخامس
المقارنة بين النظامين الإسلامى والليبرالى فى العلاقة بين السلطات

تحدثت من قبل عن الأسس والدعائم التى يقوم عليها النظام الليبرالى ، وبينت أن مبدأ فصل السلطات هو أحد المبادئ المهمة التى يقوم على أساسها النظام الليبرالى .

ويعد مبدأ الفصل بين السلطات قاعدة من قواعد فن السياسة الحكيمة ، ذلك أنه رغبة فى حسن سير مصالح الدولة ، وضمانا لحريات الأفراد ، ومنعا للعسف والاستبداد ، يجب ألا تجمع مختلف السلطات فى قبضة يد شخصية أو هيئة واحدة ولو كانت هذه الهيئة هى الشعب ذاته أو كانت هى الهيئة النيابية ذاتها .

وقد ذهب بعض الطاعنين وأعداء الدين إلى القول بأن السلطة فى النظام الإسلامى كانت حكومة مطلقة حيث يجمع الحاكم فى يده كل السلطات وهو ما يفضى إلى الاستبداد . وعلى سبيل المثال يقول مرجليوث : " إنه يمكن أن يقال إن مبدأ الحكومة الأوتوقراطية أى الاستبدادية قد ظل مسلما به لا يجادل أحد فيه فى الأقطار الإسلامية حتى القرن التاسع عشر ، وذلك حين وصلت الموجة التى صدرت عن الثورة الفرنسية عن طريق تركيا من المنطقة الحارة " ثم يقر أن " ملاءمة المنطقة الحارة للمبادئ الدستورية موضع شك "[(١)] .

والحقيقة أن للنظام السياسى الإسلامى لم يعرف مبدأ فصل السلطات بصورته المتعارف عليها فى النظام الليبرالى ، وهذا أحد المآخذ التى يوجهها البعض إلى النظام السياسى الإسلامى ، إذ أن هذا المبدأ يعد الضمانة الأساسية لحماية الحريات .

والحقيقة أن الرد على هذا المأخذ ، وكل من يردده سهل وميسور ويمكن أن

---

(١) النظم السياسية ، د/ عاصم عجيلة ، ص١١٦ .

أقرر فى شأنه الملاحظات التالية :

١- إن نظام الحكم فى الإسلام ليس وليد صراع بين الحكام والمحكومين كما وضحه أرسطو وأفلاطون ولوك والذى استلهم مونتسكيو مبدأه من أفكارهم ، ثم صاغه ليمنع الاستبداد ويحارب الحكم المطلق .

فالحكم الإسلامى إلهى المصدر ، يقوم على دعائم تكفل له الاستقرار والثبات وتحقيق صالح المحكومين وكفالة حقوقهم وحرماتهم لا يعتدى عليها إلا ظالم باغى .

٢- إن النظام الإسلامى ليس فى حاجة إلى استعارة بعض المبادئ النظرية القادمة من الغرب كما لا يفيد الإسلام مطابقته لبعض هذه المبادئ أو عدم مطابقته لها ، إذ القاعدة أنه يعلو ولا يعلى عليه .

٣- إن الكثيرين الذين يدرسون مبدأ الفصل بين السلطات فى الفكر الليبرالى ثم يعرضوا له فى الفكر الإسلامى يفوتهم إدراك حقيقة أولية وهى أن دراستهم له يجب أن تكون على ضوء الذاتية الخاصة للنظام السياسى الإسلامى ، وهى أنه نظام إلهى المصدر ، بشرى التطبيق .

٤- " إذا تفحصنا الواقع مليا ونظرنا فى التاريخ جليا يبين لنا أن النظام الذى ساد فى عهد الخلفاء الراشدين كان يأخذ وقتذاك إلى حد كبير بمضمون ما ردده مونتسكيو ، ذلك أن السلطتين التشريعية والتنفيذية اللتين عناهما مونتسكيو لا تختلطان فى النظام الإسلامى ؛ لأن سلطة التشريع هى ابتداء لله عز وجل ، ومن ثم فالفصل بين السلطتين طبيعى لا نظرى "(١) .

٥- إن قوة الوازع الدينى وخشية اللّٰه حق الخشية كانت هى السياج القوى

---

(١) الحرية الشخصية فى مصر : ضوابط الاستعمال وضمانات التنفيذ ، د/ عبد اللّٰه محمد حسين ، صـ٤١٧، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق بجامعة الإسكندرية ١٩٩٥م .

لحقوق الأفراد وحرماتهم ، وهى الحائل دون الاستبداد أو الجور بالسلطة ، وكانت خير ترياق لسم السلطة وهو الاستبداد بها .

ثم إن الأمة الإسلامية مطالبة بنصح الحاكم إذا استبد وإلا فلا طاعة له ، ومن هنا يظهر واضحا أن سلطة الأمة الإسلامية هى التى تحد من سلطة الوالى الجائر .

٦- لم يكن بالخلفاء الراشدين حرص على الاستئثار بوظيفتى القضاء والتنفيذ ، وإنما كانت مجالس القضاء خارجة عن حدود الهيئات التنفيذية تماما ؛ لأن القاضى من وظيفته تنفيذ القانون الإلهى فى عباد اللّه .

ولما اتسعت الدولة الإسلامية فى عهد عمر بن الخطاب وأصبح من المتعذر على الخليفة أن يجلس للفصل فى الخصومات عين عمر للقضاء رجالا اختصوا به ، وفصل بين عمل القاضى والوالى فى بعض الأمصار كالكوفة والبصرة ومصر .

وكان للقضاء من الإجلال والمهابة فى نفوس الناس عامة ورجال الحكم خاصة ما كفل له الحياد والاستقلال الكامل . وإذا كان القضاة يعينون من قبل الخليفة إلا أنه لا يتدخل فى عملهم ، ولا يملى عليهم رأيا ، ولا يقبلون على أنفسهم أى توصية للسير فى القضية نحو اتجاه معين(١) .

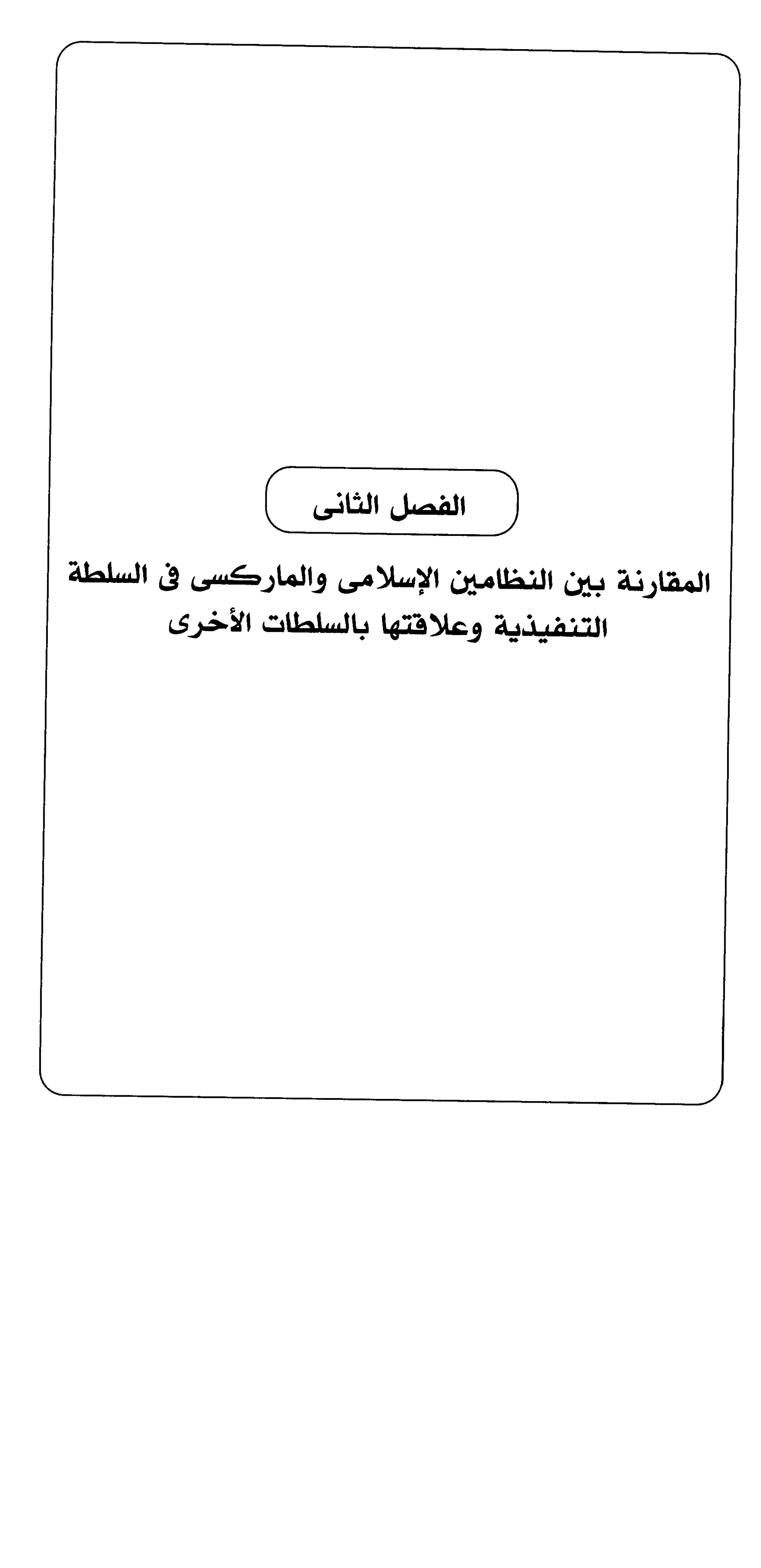
وإذا كان النظام السياسى الإسلامى لم يعرف مبدأ فصل السلطات بالمعنى المتعارف عليه ، فإن المفهوم السليم لمبدأ فصل السلطات لا يتنافى مع النظام السياسى الإسلامى ، بمعنى أنه لا يوجد ما يمنع من الأخذ به إذا قضت المصلحة بذلك ، خاصة وأن هذا من الأمور المتروكة لترخص الجماعة المسلمة تمارسها وفقا لما تمليه عليه مصلحتها .

---

(١) للاستزادة راجع : العلاقة بين السلطات فى النظام البرلمانى والنظام الإسلامى ، بكر أحمد راغب ، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الشريعة والقانون بالقاهرة ١٩٨٣م .

ولهذا فإنى أرى أن توزيع السلطات - وظائف الدولة - على هيئات مستقلة ومتخصصة تراقب بعضها بعضا لا ينافى مبادئ النظام السياسى الإسلامى .





الفصل الثانى

المقارنة بين النظامين الإسلامى والماركسى فى السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى

المبحث الأول
المقارنة بين النظامين الإسلامى والماركسى فى طبيعة السلطة التنفيذية

المطلب الأول : المقارنة بين النظامين الإسلامى والماركسى فى أساس مشروعية السلطة التنفيذية

الفكر الماركسى ينظر إلى السلطة فى المجتمع البروليتارى باعتبارها إحدى متحصلات التطور المادى للتاريخ أو بمعنى أدق هى ثمرة التقاء إرادات أفراد طبقة البروليتاريا على تفسيرها بهذا المنطق ، ولذا فسائر خصائصها والتى تحدد طبيعتها تأتى من هذا المنطلق . وهذا القول ، ومما لا شك فيه ، يعد وجها للتباعد الكامل مع الفكر الإسلامى ، إلا أن إحدى نتائجه هى الوجه الوحيد للالتقاء بينهما .

ومن هنا ، أبرز أوجه الاختلاف ووجه الالتقاء هذا ، على النحو التالى :

فمن حيث أوجه الاختلاف ، أرى أنها تخلص فى أمرين : الأول ويدور حول تباين الأساس الذى قامت عليه السلطة فى كلا الفكرين . أما الأمر الثانى : فيتعلق بتمايز الخصائص التى تتسم بها ترتيبا على هذا الاختلاف فى الأساس .

وفى شأن الأمر الأول ، يخلص القول فى أن مفكرى الإسلام وعندما انتهوا ، كغيرهم ، إلى ضرورة تسيد إرادة إنسانية على أخرى أو فيما أسموه بتقرير حق طاعة أولى الأمر ، لم يبدأوا من دراسة لتطور المجتمعات البشرية ، كما هو جوهر البحث فى المذهب الماركسى لكافة الظواهر الاجتماعية ، ومنها بل وفى مقدمتها ظاهرة السلطة . إنما استندوا فقط ، إلى الأصول العامة الصالحة لكل زمان ومكان والتى تفرضها قواعد المنطق والعقل التى يتأسس عليها الاجتماع البشرى ، كما تكشف عنها أحكام الشرع التى تنتظم هى الأخرى أوضاعه فى ظل مجتمعهم .

فالأمة لديهم ، وهى الطرف الأساسى فى العقد الذى تؤسس عليه السلطة ، حقيقة ثابتة وذات كيان مستقل خاطبها اللَّه عز وجل مباشرة ، وفى مجموعها حكاما ومحكومين ، بتنفيذ الأحكام الإلهية وتحمل كافة التبعات الأخرى المترتبة على وجودها الدنيوى . لذا . فهى وحدها وفى مجموعها صاحبة السلطة القائمة فى المجتمع .

والقائمون على السلطة ، وهم أسرة الطرف الثانى لهذا العقد ، لم يتم تحديدهم سلفا فى أفراد بذواتهم أو فى أسرة معينة أو طبقة من الطبقات تلبية لضرورة ما أو تحقيقا لهدف معين أو تمشيا مع أية رؤية تاريخية ، وإنما هم أفراد توافرت فيهم شروط الحكم على النحو الذى وضعه العلماء وكبار المجتهدين ، واختارتهم الأمة طواعية وبالشكل الذى تحدد لذلك ، وهو اختيار أهل الحل والعقد ثم بيعة جمهور المسلمين . أى هم مجرد وكلاء عن الأمة صاحبة الاختصاص الأصيل فى الحكم ، ويستمدون منها السلطة وبمقتضى العقد وحده ، وليس لكونهم ومنذ الأساس يمثلون جماعة معينة أو طبقة ما لها حق تاريخى فى حيازة السلطة والهيمنة على المجتمع دون باقى الأفراد .

وحق الطاعة وهو الأثر الثانى للعقد - حيث الأثر الأول تقرير ما على الأئمة من واجبات - أمر أساسى وقبل أن يوجبه الفكر الإسلامى ويسبغ عليه الشرعية اللازمة تأسيسًا على هذا العقد ، أوجبه اللَّه تعالى ونص عليه فى آيات القرآن الكريم . أى أن خضوع أفراد الأمة للسلطة وتسليمهم بحق طاعتها ، وفى الحدود المرسومة لذلك ، ينبع عن العقد الذى أنشئت بمقتضاه ، وتأسيسا على نص الدستور الإلهى الذى ليس لهم حق التعديل فيه أو التبديل .

فحاصل القول إذن ، أن الفكر الإسلامى ولتحقيق الغايات الدنيوية والأخروية التى استهدفتها رسالة الإسلام من الوجود فى الحياة الدنيا ، لم يكن فى حاجة إلى النظر من خلال تصور معين عن أحداث المستقبل أو افتراض ما لمسار التطور ،

ليسلم بمنهج آخر فى دراسته للسلطة تثمر نتائجه عن شىء جديد يخالف ما انتهى إليه من تحديدات تنظيم وجودها . وإنما كان كافيًا لديه - وطالما أن المجتمع الإسلامى لا يزال قائما وأيا كانت مراحل تطوره الاجتماعى - الالتزام بما تفرضه أحكام الشريعة للأمة من حقوق فى الحكم ، وبعدم تمييزها المسبق للقائمين عليه ، وتقرير حق طاعتهم طالما لم يخلوا بشروط العقد الذى عقدته الأمة لهم ، وبصفة أساسية الالتزام بالحفاظ على حقوق وحريات الفرد والجماعة التى تضمنها كتاب اللّٰه تعالى .

وعلى خلاف ذلك كان الفكر الماركسى ، فللأوضاع الاقتصادية بالغة الاختلال وللمثالب الاجتماعية والسياسية التى انعكست على جماهير العمال الكادحة ، والتى حللها على صعيد الأساس المادى من خلال التناقض القائم بين قوى وعلاقات الإنتاج ، وفى إطار البناء العلوى من خلال التمايز الطبقى والقهر الاجتماعى ، أرجع هذا الفكر المصدر الحقيقى للسلطة فى كافة المجتمعات الطبقية وخاصة المجتمع الرأسمالى إلى المصالح الطبقية التى أسفرت ، وعلى صعيد الواقع ، عن إبعاد القوى الاجتماعية المغلوبة على أمرها والتى تمثل سواد الشعب عن المجالس النيابية والاستحواذ على إرادتها لصالح القلة المالكة . وهو ما عبر عنه ماركس فى سخرية " كان يسمح للطبقة المظلومة مرة كل عدة سنوات أن تقرر مَن مِن ممثلى الطبقة الظالمة سوف يمثلها فى البرلمان . ليزدريها ويطأ مصالحها "[1] أى أن السلطة لم تكن نابعة عن الإرادة الحقيقية لأفراد المجتمع والتى يجسدها على صعيد الممارسة الاقتراع الشعبى ، وإنما هى وليدة المصالح المادية للطبقة البرجوازية ، والتى بدورها نتيجة حتمية لاستقرار حقبة طويلة من

(١) الاتجاه الاشتراكى قوة سياسية أم سلطة دولة ، د/ حمال العطيفى ، صـ ١٢٠ ، ط/ المركز العربى للبحوث والإدارة .

حقب التطور على علاقات إنتاج مؤسسة على الاستغلال وطبقة تحوز وسائل الإنتاج دون باقى الطبقات[١] .

ومن ثم نخلص من هذه المسألة ، إلى أن السلطة فى الفكرين الإسلامى والماركسى وإن اتصفت بأنها سلطة دنيوية لا تستمد وجودها من إرادة اللّٰه تعالى إلا أن ما يفرق بين رؤيتهم لها ، هو أنها تأسست لدى الفكر الأول على إرادة الأمة واختيارها المطلق ، فى حين نبعت لدى الثانى وفى ظل المجتمع الاشتراكى من تقيد الإرادة الإنسانية ، بل وانغلاقها التام على حتميات التاريخ ومتحصلات التطور .

وإذا صح اعتبار ما تقدم خلافا جوهريا بين هذين الفكرين ، حول تحديد أساس السلطة ، فما هو مصدره ؟

فيما أرى ، لا محل للقول سوى أن الفكر الماركسى قد استقر على مسألة لم ولن يعترف بها الفكر الإسلامى ، حتى لو صادف الظروف الاقتصادية والاجتماعية التى عاصرها مؤسسا الماركسية ، ألا وهى حتمية قيام الحقبة الشيوعية أو ما أسماه الماركسيون بمملكة الحرية .

فالفكر الماركسى انطلاقا من منهجه المادى وإنكاره للوجود الإلهى أو بأن لله عز وجل بالتالى حق تقرير المصير الختامى للإنسانية سلم بأن الفردوس الحقيقى للإنسان أمر لن يتحقق فى السماء وبمساعدة من اللّٰه ، وإنما على ظهر الأرض ، فتحقيق انتصار نهائى وإيجابى للإنسان ، هو غاية الوجود الأساسية التى لن تقع إلا بجهده الخلاق وتكاتفه هو وسائر أقرانه ، وبإدراكه وفهمه للقوانين الحقيقية التى تحكم مسار التطور .

وأيا ما كان هذا الأمر ، أى كانت هذه الغاية رؤية تجريدية لماركس وانجلز انبثق

(١) راجع : الحرية والديمقراطية فى ظل الاشتراكية مختارات من أقوال لينين ترجمة حمدى عبد الجواد ، صـ٣٧، دار الثقافة الجديدة .

عنها منهجهما المادى الجدلى ولمجرد التبرير ، أو كانت هى ثمرته وبعد دراسة مستفيضة للمقدمات التى خلفها التطور على صعيد الواقع كما قررا . فقد غدت السلطة مرتبطة ارتباطا جذريا بهذا المنهج وبتلك الغاية . فإذا كان التاريخ ، يمر حقيقة بدورات جدلية حيث تنصرم المرحلة الأدنى وتأتى المرحلة الأعلى ، وهكذا تباعا حتى مقدم مملكة الحرية . أو إن لم يكن الأمر على هذا النحو ، وليست مملكة الحرية سوى أمنية رسبها ماركس وانجلز فى وعى الطبقة البروليتارية ، انعاكسا للأحوال الاقتصادية والظروف الاجتماعية التى كان يكابدها أفرادها فى القرن التاسع عشر . ففى كلتا الحالتين ، وطالما للسلطة دور بالغ الأهمية فى تحقيق هذا الواقع المادى المزدهر وفقا للقول الثانى ، أو كانت وتأسيسا على القول الأول هى ظاهرة حتمية نابعة عن مجريات التطور ، فهى وبالتالى تستمد وجودها لا عن الإرادة الإنسانية المتحررة ، وإنما المقيدة بالحتميات التى يفرضها التطور فرضا على أى واقع اجتماعى تتضمنه مرحلة من مراحله .

وسواء كانت هذه الحتميات أمر حقيقى أو ضرب فى الخيال . ومن ثم لا يعد تجاوزا فى القول ، إذا قررت أن أفكار ماركس وانجلز ومنهجهما فى التحليل سوف يؤديان بنا ولا محالة إلى اعتبار أن الصاحب الحقيقى للسلطة هو التطور وبكافة مسبباته المادية وإحداها الإنسان[1] .

أما الفكر الإسلامى ، وإن سلم انطلاقا من حقائق الدين بأن هناك حياة سرمدية حيث النوع الإنسانى فى صورة جديدة ووجود مختلف ، إلا أن محل ذلك وكما أفصحت آيات القرآن الكريم ، ليس الحياة الدنيا وإنما الحياة الآخرة . لذا ، وفى إطار تحديده لفكرة السلطة فى المجتمع الإسلامى ، لم يستند فى مجال بيان

---

(١) راجع : أفيون الشعوب المذاهب الهدامة ، عباس العقاد ، صـ٤١، ط/ دار الاعتصام بالقاهرة ١٩٧٥م .

مصدرها إلى حتميات التطور الاجتماعى ومسببات حدوثه أو اشترط فيها تلك الخصائص التى تطلبها الفكر الماركسى فى السلطة القائمة بالمجتمع الاشتراكى ، إنما وحسب قيدها بأحكام ومبادئ الشريعة .

ومن هنا يأتى الوجه الثانى للخلاف ، وهو تمايز الخصائص التى تتسم بها السلطة فى كلا الفكرين ترتيبا على هذا الاختلاف فى الأساس ، فلكون السلطة فى الفكر الماركسى وليدة التطور ، كان من اللازم أن تتحد معالمها الأساسية هى الأخرى وكسائر ظواهر المجتمع الاشتراكى ، من خلال الضرورات التى تمليها أوضاع التطور فى هذه الحقبة .

وأقصد بذلك ، وأولا : أنها اتصفت بالطابع الطبقى وبأن الدكتاتورية هى سمتها الأساسية ، وهما خصيصتان تميزت بهما السلطة ، وكما يقول الماركسيون ليس فى حقبة الانتقال البروليتارية وحدها ، بل فى كافة مجتمعات مملكة الضرورة . وثانيا : أنها فى سبيلها إلى الزوال والاندثار النهائى ، وهى خصيصة وكما قرر هذا الفكر أيضًا ، تنفرد بها السلطة الاشتراكية انطلاقا من كون المجتمع القائمة فيه يجسد خاتمة المطاف لتطور المجتمعات الطبقية .

أما الفكر الإسلامى ولكونه لم ينطلق فى فهمه للسلطة من هذا المجرى ، لم يكن فى حاجة إلى اكتسابها هذه الخصائص فى ظل المجتمع الذى نظر له . فقد أغنته المبادئ السمحاء للشريعة وخاصة ما تعلق منها بأصول الحكم ، عن أن يقر ما انتهى إليه الفكر الماركسى .

إذ لم يفسر علماء الإسلام الوجود الإجتماعى من منطلق مادى جدلى ، أو كان المجتمع الإسلامى يحفل بصراع طبقى على النحو الذى صوره ماركس وانجلز حتى يقررا مثلهما أنه طالما اندثرت الطبقة الحائزة على السلطة قبلا ، واشتد ساعد الطبقة التى تشاركها فى العملية الإنتاجية ، فهى الوارث الحتمى لها فى السيادة

على المجتمع وامتلاك أدوات السلطة . وكذلك لم ينادى هؤلاء العلماء مطلقا بفكرة الطابع الدكتاتورى للسلطة . فالأسس التى قام عليها الإسلام ومن جانب ترفض فكرة الإكراه والقهر الاجتماعى ، كما ومن جانب آخر لم يعرف الواقع الاجتماعى الإسلامى ومن ثم الفكر السياسى أن لطبقة من الطبقات حق الهيمنة على المجتمع وفرض سيادتها على سائر أفراده ، وتصفية الطبقات الأخرى التى تعوق مسيرة التحول الاجتماعى .

وبالمثل لم يقرر الفكر الإسلامى ، أن السلطة فى سبيلها إلى الاندثار أو فى قول أدق أن خصائصها الإكراهية وطابعها الطبقى سوف يتحللان فى المرحلة النهائية للتطور الاجتماعى . لأنه ومن ناحية ، ليس هذا ما تتسم به السلطة فى المجتمع الإسلامى حتى يقرر ذلك . كما أن مفكريه ، ومن ناحية أخرى يسلمون بضرورتها حيث هى الوسيلة لحفظ الشريعة وتحقيق مصالح الأفراد الدنيوية والأخروية .

وهكذا نفرغ مما سبق إلى أن الخصائص الأساسية للسلطة فى الفكر الماركسى ، ينكرها الفكر الإسلامى ، وتبقى الآن المسألة النهائية ، والتى تدور حول تحديد وجه الالتقاء القائم بين هذين الفكرين فى فهمهما للسلطة .

وفى هذا المعرض أقرر ، بأن ما سردته من نقاط اختلاف باعدت بين موقفيهما عند تحديد طبيعة السلطة ، لا يحول دون القول بأنها مع ذلك ، وفى كلا الفكرين تتميز بطابع عقائدى .

فالمادية التاريخية التى انبثقت عنها الحتميات القاضية بالتحولين الاشتراكى والشيوعى وكيفية حدوثهما ، هى منهج فكرى سمى لدى دعاة الماركسية إلى مرتبة الأديان عند غيرهم ، ولم تكن الثورة البروليتارية ومن ثم قيام المجتمع الاشتراكى إلا إحدى متحصلاتها ، لذا فكما استمدت السلطة الناشئة فى هذا المجتمع مصدر وجودها من تسليم الإرادات الإنسانية التى أشعلت هذه الثورة بتلك الحتميات التى تضمنها هذا

المنهج الفكرى كما كان لها أيضًا دورها البارز فى تحدى معالم هذه السلطة ، كذلك وكمسلمة أساسية ، لم يكن للسلطة إلا التقيد بهذه الحتميات بل وتأكيدها .

بالمثل ، ولما كانت الشريعة الإسلامية بما تضمنت من قواعد وأحكام تنظم الوجود الدنيوى ، سابقة فى وجودها على المجتمع الإسلامى كما هى مصدره ، كان من الضرورى وبالتالى أن تكون السلطة الناشئة فى هذا المجتمع ملتزمة التزاما أساسيا بإقرار هذه الشريعة .

وهكذا يبين من العرض المتقدم أنه لا التقاء بين النظام الإسلامى وبين النظام الماركسى ، إلا فى تقرير التزام السلطة بما أسماه الأخير حتميات التطور ، وعبر عنه النظام الإسلامى بضرورة حفظ الدين وإقرار أوامره ونواهيه . أما من حيث تحديد مصدر السلطة وبيان خصائصها ، فالخلاف بينهما جلى وواضح .

المطلب الثانى : المقارنة بين النظامين الإسلامى والماركسى فى مكانة السلطة التنفيذية

من الإجحاف بالفكر الماركسى ، أن يسارع البعض عند الحديث أو حتى فى معرض الإشارة لضرورة السلطة، إلى وضعه هو والفكر الإسلامى ، وبصفة قطعية على طرفى نقيض من موقفهما حيال هذه المسألة كالأستاذ أبى الأعلى المودودى ، الذى ما أن استهل دراسته عن الإسلام والسلطة ، حتى قرر بأن ضرورة السلطة للمجتمع أمر حتمى ، لم ينكره حتى اليوم سوى من يعتنقون المذاهب والفلسفات الفوضوية أو المؤمنون بالتصوف الاشتراكى الذين يقولون بوجود مرحلة ما أن نصل إليها حتى يغدو المجتمع ولا حاجة له لأى شكل من أشكال السلطة . وليستطرد مضيفا ، بأن هذه الأفكار لا وجود لها إلا فى عالم الخيال ، إذ لم تثبت أحداث التاريخ والمشاهدات الواقعية صحتها وصدقها إلى اليوم[1] .

---

(١) انظر : الحكومة الإسلامية للمودودى ، ص٢٦ .

فهذا الرأى الذى صدر فى سطور قليلة وحسم مسألة بالغة الأهمية كهذه ، بإدراج الفكر الماركسى فى زمرة الفلسفات الفوضوية التى تنفى السلطة نفيا مطلقا ، وأنه ومن هذا المنطلق لا يلتقى مع الفكر الإسلامى حول هذه المسألة ، وذلك دون ما دليل أو حجة تعضد هذا القول وتبرره للعقل . هذا الرأى ، وفيما أرى ، لا يصدر إلا عن نظرة غير متعمقة أو بمعنى آخر غير مطلعة على نظرية المادية التاريخية التى شيدها ماركس وانجلز للكشف عن العوامل الأساسية التى تحكم مسار التطور الاجتماعى ، والتى تُعد السلطة فى نشوئها وازدهارها وزوال طابعها الإكراهى إحدى الظواهر الأساسية ، ومن ثم فتختلف ضرورتها للمجتمع أو بمعنى أدق استمرار خصائصها الإكراهية فيه ، باختلاف مراحل تطوره ، حتى فى المجتمع الشيوعى اللاطبقى ، الذى لم يقولا أيضًا فى شأنه - وكما ذهب هذا الرأى - بأنه لا وجود للسلطة على وجه الإطلاق .

وهو ما يدعونا بالتالى ، إلى التأكيد على أن الفكر الماركسى ليس فكرا فوضويا كل ما نادى به هو الدعوة للانتقال الفورى إلى مجتمع يتجرد من الحاجة إلى الدولة ومن ثم من أية صورة من صور السلطة ، كى يتحرر الإنسان من كافة الأغلال التى تكبل استقلاله الذاتى .

" وقد كان ماركس وأنجلز ومن بعدهما لينين يتخوفون من الخلط بين مذهبهم والمذهب الفوضوى ؛ لذا كانوا كثيرا ما يلفتون النظر إلى هذا التباين مؤكدين على أنهم ليسوا كالفوضويين الذين جهلوا ما تفرضه طبائع الأشياء "[(١)] .

إذن ليس من مبادئ الفكر الماركسى رفض فكرة السلطة ، كما قد يتبادر إلى أذهان البعض ، وإنما هو فكر يسلم بأن السلطة هى إحدى ظواهر التطور الإجتماعى

---

(١) الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية ، جوزيف شومبيتر ، تعريب وتعليق : خيرى حماد ، صـ٦٩ ، ط/ الدار القومية للطباعة والنشر .

التى لا تنفصل فى ضرورتها أو فى الخصائص التى تتسم بها وتحدد طابعها عن الواقع الاجتماعى القائم بكل مرحلة من مراحله وأنه غاية ما انتهى إليه بشأنها فيما قدر أنه الحقبة الختامية للتطور ، هو زوال طابعها الإكراهى فحسب .

من ثم ، وبعد أن أشرت إلى هذه الحقيقة الأساسية فى الفكر الماركسى تسقط أية مقولة تذهب إلى أنه والفكر الإسلامى ، ومنذ البداية متناقضان فى موقفهما من ضرورة السلطة للوجود الاجتماعى ، بدعوى أن الأول ينفى حاجة مجتمعه إليها ، فى حين أن الثانى يرتكز وجود المجتمع الإسلامى لديه على قيام السلطة بل وعلى شكل محدد من أشكالها .

ورغم تناقض المبادئ التى تحدد المعالم الأساسية لهذين الفكرين واختلاف الحقائق التى انتهى إليها كل منهما من خلال نظرتيهما المتباينتين إلى الغايات المستهدفة من الوجود الإنسانى ومنهجهما المتمايزين فى تحقيقها ، إلا أنهما وفيما يتعلق بضرورة السلطة يلتقيان حول التأكيد على ضرورة السلطة للوجود الاجتماعى .



المبحث الثانى

المقارنة بين النظامين الإسلامى والماركسى فى شكل السلطة التنفيذية

انتهى الفكر الماركسى إلى أن السلطة فى المجتمع البروليتارى لن تكون شيئا آخر سوى دكتاتورية البروليتاريا ، والتى سيكون شكلها على هيئة كوميونة باريس .

وانتهى الفكر الإسلامى إلى أن نظام الحكم الواجب إقامته هو الإمامة أو الخلافة ، والتى أشار علماء الإسلام إلى أنها تقوم مقام النبوة فى إقامة الدين وتدبير سياسة الأمة .

وليس من شك أن تحديد شكل السلطة ، ومن قِبل كلا الفكرين على هذا النحو الذى أشرت إليه وسبق أن بينته تفصيلا ، يرجع إلى تلك الغايات التى استمدها كل منهما من مصدره الأساسى ، وسلم بأنها وحدها التى تحكم الوجود الإنسانى .

فكما هو ثابت ومعروف ، اعتبر الفكر الإسلامى حفظ العقيدة وإقامة أحكام الشريعة وتدبير مصالح المحكومين بما يرتد أثره على معادهم ، بمثابة الغايات أو الأهداف الأساسية من قيام الجماعة الإسلامية . فالوجود الإسلامى لدى علماء هذا الفكر ، ليس مقصودًا به العبث والتمتع بمباهج الحياة الدنيا ، دون نظر إلى البعث والحساب ولما حدده الخالق من شروط تحكم هذا الوجود . إنما وكما أوضح القرآن الكريم ليس هذا الوجود سوى وسيلة لتحقيق الهدف الأسمى للإنسان ، ألا وهو السعادة الأبدية التى أراد اللّه تعالى نوالها عند بلوغ الدار الباقية . ومن ثم فإن السلطة القائمة فى هذا المجتمع الذى آمن أفراده بتلك الحقيقة ، يجب أن تعمل على تحقيق الغايات الأولى ، أملا فى أن يحظى الإنسان بالغاية الأسمى ، فهى لا تقتصر إذن على مجرد تحقيق مصالح الأفراد فى النطاق الدنيوى ، وإنما تمتد إلى النطاق الأخروى ، وهى تتميز بذلك عن سائر أنظمة

الحكم الأخرى ، وهذا بطبيعة الحال انطلاقا مما شملته شريعة الخالق من فروض وأحكام وحدود ومبادئ عامة . وإلا فقدت هذه السلطة ، ليس فقط علة تميزها وإنما مصدر وجودها ذاته . إذ هذا هو شرط قيامها وكذلك شرط اكتسابها صفة المشروعية . فهى لا تقوم إلا لتحقيق هذه الأهداف ، أما إن خالفتها فتنقضى ولايتها ، ولا يجب على الأفراد حق طاعتها أو نصرتها . وبهذا يمكن القول أن السلطة فى الإسلام ضرورية فى الشكل الذى تتحقق من خلاله الأهداف التى وضعها اللّه عز وجل للأمة .

وهكذا نفرغ إلى أنه وكما تطلب الفكر الإسلامى ضرورة قيام الخلافة ، ففى المقابل استلزم الفكر الماركسى هو الآخر نشوء دكتاتورية البروليتاريا ، وكلاهما صورة متميزة من صور الحكم فرضتها غايات المجتمع القائمة فيه .

هذه الغايات وكما أسبغت على الخلافة ودكتاتورية البروليتاريا صفة اللزومية للمجتمعين الإسلامى والماركسى ، فرضت وبالمثل على الأولى طابع الدوام فى حين كان وجود الثانية مرحليا .

إذ ليست هذه الغايات فى المجتمع الإسلامى تنطلق من رؤية للتطور الاجتماعى أو تحددها القوى السياسية فى الدولة أو أهواء وآراء الامة وانما هى سابقة على وجود الأمة الإسلامية ذاتها . فهى شريعة الخالق التى أنزلت كى يستمر وجودها إلى أن يأذن اللّه تعالى بفناء الدنيا ، ولذا فالسلطة المعهود إليها الحفاظ على هذه الشريعة سوف تظل قائمة ، طالما أن المجتمع الإسلامى لا يزال قائما ، ولم تخالف هى ما أوجبته عليها الشريعة من أصول فى ممارسة الحكم ، وظلت مترسمة المقاصد التى تضمنتها والموكول إليها تحقيقها .

فى حين ليس الأمر كذلك عند ماركس وأنجلز ، فقد أنكرا على المجتمع الاشتراكى خصيصة الدوام ، واعتبراه مجرد المدخل لبلوغ نهاية مطاف التطور

وتحقيق الطور الأعلى للشيوعية . والذى يتطلب هو الآخر قيام شكل جديد من أشكال السلطة أهم ما يتسم به هو زوال ذلك الطابع الإكراهى ، أى سوف تقوم السلطة على التنظيم دون الإكراه .

ومن هذا الشكل الجديد للسلطة يأتى التناقض التام بين الفكرين الإسلامى والماركسى . فلئن كان الفكر الإسلامى قد عرف من قبل ماركس وأنجلز بقرون عديدة هذا التصور ، إلا أنه أنكره ودحض الأدلة التى جاءت بها القلة القائلة به من علمائه . إذ يندر أن يخلو مؤلف من المؤلفات التى تناولت مسألة الخلافة بالبيان[١] من إنكار لتلك المقولة الذاهبة إلى جواز الاستغناء عن السلطة أو فيما عبروا عنه بجواز ترك نصب الإمامة ، إذا استطاع الأفراد أن يمضوا أحكام الشرع ويتعاطوا الحق فيما بينهم . وحيث استند إجماع علماء الإسلام فى ذلك . على بعض الأدلة الشرعية وإلى أن قواعد المنطق تأبى تقبل هذا العرض النظرى الذى تسفر محصلته إذا انطبق فى عالم الواقع ، عن ذيوع الفوضى وتفاقم الشحناء والافتقار إلى الأمن ، ومن ثم ضياع حقوق اللّه على الأفراد وحقوق الأفراد فيما بينهم .

ومصدر هذا التناقض بين الفكرين الإسلامى والماركسى هو تضاد الأسس التى نبع عنها هذان الفكران .

فالعقيدة الإسلامية ، عقيدة سماوية يقوم جوهرها ومن جانب على أن علاقة الإنسان بالكون ، لا تستقيم إلا بمعرفة أن اللّه تعالى هو خالق هذا الكون وصاحب الأمر فيه .

أما الجانب الآخر فمؤداه أنه إلى اللّه تعالى سوف يكون البعث حيث يجزى الناس عن أعمالهم ، وفى هذا يقول تبارك وتعالى : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ

(١) انظر على سبيل المثال : الاقتصاد فى الاعتقاد ، لأبى حامد الغزالى ، ص٩٥ - ٩٧، مكتبة الجندى للنشر ١٩٧٢م .

رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ﴿٦﴾ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴿٩﴾ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ﴿١٠﴾ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا ﴿١١﴾ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ﴿١٢﴾﴾[1] .

ومن ثم فإن حياة الإنسان الدنيوية ، ليست إلا مقدمة لحياته الخالدة السرمدية ، التى سوف تتحقق بعد بعثه وحيث تترتب المحصلة النهائية وهى إما شقاء الإنسان أو سعادته ، انطلاقا مما كانت عليه أعماله فى الدار الأولى .

وهذا الذى استقرت عليه العقيدة الإسلامية بل والعقائد السماوية جميعا ، كان منكورا فى الفكر الماركسى . إذ " المادة لديه وبما تشتمل فى باطنها من قوانين تحكم التطورين الطبيعى والاجتماعى ، هى وحدها الحقيقة الأساسية فى هذا الكون ، وفيما عدا ذلك مما عده قوى روحية ليس إلا مجرد أوهام وخيالات لا معنى لها ، خلقها الإنسان إبان اغترابه عن الواقع المحيط به وليست هى التى خلقته أو تتحكم فى مصيره النهائى "[2] .

أما الفكر الإسلامى ، فلم ينكر السلطة وإنما شدد على حاجة المجتمع الإسلامى إليها طالما كان وجودها محققا لغايات وأحكام رسالة الإسلام ، والتى هى بدورها وسيلة لتحقيق سعادة الإنسان فى الدار الآخرة ، حيث المستقر والخاتمة الأبدية للإنسان ، هذا فضلا عن أن السلطة فى الإسلام ، لا تقوم على الإكراه مثلما تصور ماركس وأنجلز وجودها فى كافة الأشكال الاجتماعية السابقة على مملكة الحرية ، وإنما هى أمر مختلف تماما سواء فى مفهومها أو فى شروط حائزيها أو واجباتها أو فى كفالتها لما أوجبته الشريعة من حريات وحقوق للإنسان .

---

(١) سورة الانشقاق : آيات ٦: ١٢ .

(٢) أسس الاشتراكية العربية ، عصمت سيف الدولة ، صـ١١٧ ، ط/ الهيئة العامة للتأليف والنشر ، بالقاهرة ١٩٧٢م .

المبحث الثالث

المقارنة بين النظامين الإسلامى والماركسى فى أداة إسناد السلطة التنفيذية

من المسلم به أن موقف الفكر الإسلامى من كيفية إقامة السلطة وما ارتبط بذلك من القول بوجوب توافر شروط محددة فى حائزها ، لا ينبع ولا صلة له على وجه الإطلاق بحتميات التطور الاجتماعى ، التى انبثقت عنها مقولات الوجود والصراع الطبقى وضرورة أن تحوز الطبقة السائدة أو الحاملة لرسالة التاريخ وحدها السلطة لتهيمن من خلالها على سائر طبقات المجتمع الأخرى ، كما هو مستقر فى الفكر الماركسى ، وترتب عليه أن دعا مؤسساه الطبقة البروليتارية إلى تحطيم أداة الدولة البرجوازية وأن تشيد بدلا منها ، وبوسائل العنف الثورى سلطة تحقق الأهداف الحاضرة والمستقبلة لجموع البروليتاريا .

إذ تختلف أو بمعنى أدق تتناقض تماما نظرة الفكرين الإسلامى والماركسى نحو هذا الأمر . وإن كان يمكن القول مع ذلك ، اتساقا وظاهر الأمر ، أنه صاحب هذا التباين قيام وجه للالتقاء بينهما ، إلا أن ما يدحض هذا التصور نهائيا أو فى قول آخر ما لا يجعله معبرا عن التقاء حقيقى ، هو أن الأساس الذى قام عليه كان متناقضا .

من هنا ، وتحقيقا لعقد مقارنة تكشف محصلتها عن مدى التنافر بين موقف هذين الفكرين حيال إقامة السلطة وشروط متقلدها ولتفنيد ما نطرحه على أنه يمثل وجها للالتقاء بينهما ، أكتب هذا المبحث فى مطلبين :

المطلب الأول : المقارنة بين النظامين الإسلامى والماركسى فى حق المشاركة فى إقامة السلطة التنفيذية

ليس من شك ، فى أن فكرة قيام السلطة فى الإسلام ارتبطت ارتباطا وثيقا

بضرورات الواقع القائم ، كما هو مستقر فى كافة الفلسفات التى عنيت بدراسة ظاهرة السلطة ومنها بطبيعة الحال الفلسفة الماركسية .

غير أن هذه الضرورات ، التى شكلت فلسفة وجود المجتمع الإسلامى وحددت مصدر تميزه عن المجتمعات الأخرى ، والتى أشارت إليها غالبية المؤلفات الإسلامية - التى طرقت مسألة الإمامة - بعبارة حراسة الدين وسياسة الدنيا ، لم تنشأ عنها أية انعكاسات سلبية على حق أفراد الأمة فى إقامة السلطة . إذ لهم جميعا ، دون تمييز بين فرد وآخر أو جماعة دون أخرى ، حق المشاركة فى نصب الإمامة ، طالما يرتد أثرها عليهم بتقرير واجب طاعتهم ونصرتهم لمتقلديها ونقصد بهذا القول ، أنه لم تنبع عن تلك الضرورات أية رؤية أيديولوجية أو تثمر حتميات يجب على الأمة الإسلامية الالتزام بها .

وإن ترتب على ذلك افتئات على ما لها من حقوق فى هذا الشأن ، كأن يكون محتما . انطلاقا من الضرورات هذه ، أن تقام السلطة وفق أساليب غير ديمقراطية أو بتعبير النظام الإسلامى غير شورية . أو بالعنف الثورى ، بما يترتب عليه من استبدال المفاهيم التى تأسست عليها السلطة وأدواتها والطبقة التى جسدت هذه السلطة مصالحها فى دورة التاريخ التى فى سبيلها إلى الانصرام والزوال ، بطبقة أخرى تجسد أدواتها ومفاهيمها الجديدة عن السلطة ضرورات المرحلة الحضارية التالية . أو بأن تكون حيازتها تبعا لذلك وقفا على جماعة دون أخرى ، كما هو شأن ضرورات الواقع فى الفلسفة الماركسية ، وعلى وجه التحديد فى المجتمع الذى جسد لديها مرحلة الانتقال من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية .

إذ هذه الضرورات أو الغايات التى سلم الفكر الماركسى بأنها تتشكل من شعبتين أساسيتين دينية ودنيوية لا انفصال بينهما ، لم تكن فى وقت من الأوقات أو بتعبير الفكر الماركسى فى دورة من دورات التاريخ ، مبررا للمساس بحق الأمة فى تعيين

الإمام وإقامة السلطة ، أو فى تحديد شروط وجودها بما يجعلها ممثلة للبعض دون الباقين .

هذا إذا تحدثنا بلغة الفكر الماركسى " الذى يستمد من منهجه المادى الجدلى فى رؤية ضرورات الواقع ، تفسير كل ما يتعلق بظاهرة السلطة وفى مقدمة ذلك ، ولا شك ، أسلوب أو كيفية نشأتها فى المجتمع البروليتارى الذى سعى إلى تشييده "(١) أما لو عدنا ، إلى القرآن الكريم والسنة النبوية قولا وعملا وهى المصادر الحقيقية والمنابع الصافية لما نحن بصدده ، نجدها تدعو إلى مبدأ الشورى الذى يعد من تطبيقاته ، ودون مواربة التسليم بحق الأمة فى اختيار حاكمها .

فالأمة الإسلامية كانت تفوض أمر تمييز الإمام إلى جماعة الحل والعقد ، الذين هم خاصة الأمة وأولوا الرأى فيها والمتمتعون بشرائط وصفات تجعل قيامهم بهذا الأمر مؤسسا على معيار موضوعى ومتمتعا بالنزاهة والحيدة الكاملتين ، وليجئ أفراد الأمة بعدئذ ، كى يبايعوا الإمام إذا أقروا هذا الاختيار أو يتوقفوا عن بيعته إذا لم يحظ من اختارته هذه الجماعة بموافقتهم .

فوق ذلك ، وهو ما يلزم أيضًا التشديد على ضرورة بيانه ، لا نجد فى تحديد شروط متقلد السلطة ، وعلى النحو الذى أورده مجتهدوا أهل السنة ، أثرًا لنظرة طبقية تمييزية ، وإذا كان هذا يعد تجاوزا فى القول ، حيث لم يعرف الفكر الإسلامى ، وانطلاقا من مصادره الأساسية التمييز الطبقى بآثاره المتحصلة على السلطة وفقما صورها الفكر الماركسى ، فيصح القول إذن بأن هذا الفكر وفى شأن إقامة السلطة لم يعرف التمييز بين جماعة وأخرى أو فرد دون آخر داخل أية جماعة ، استنادا إلى الانتساب إلى صاحب الدعوة أو إلى أية نظرةٍ عصبية . وإنما المسلمون سواسية ، ليس لأى منهم مقامة تجعل الإمامة وقفا عليه أو على أهل

---

(١) الماركسية والثورة البلشفية ، د/ عبد الحميد حشيش ، صـ٤٥، مكتبة القاهرة الحديثة .

عشيرته . فالتمييز كان وحسب من خلال تلك الشروط الموضوعية التى تطلب علماء الإسلام توافرها فيمن تصح توليته إماما ، وهى العدالة والعلم والكفاية وما يستتبعه أداء مهام وظيفة الإمامة من سلامة الأعضاء والحواس .

وهكذا نخلص مما تقدم ، إلى أن الفكر الإسلامى انتهى إلى المبدأين الآتيين :

الأول : أن لأفراد الأمة جميعا حق المشاركة فى إقامة السلطة .

والمبدأ الثانى : أن لكل مسلم الحق فى تقلد السلطة متى استوفى شرائطها وحظى باختيار الأمة .

وهنا يثور التساؤل الآتى ، هل تقرر هذان المبدآن فى الفكر الماركسى على النحو الذى استقر عليه فى الفكر الإسلامى ؟

فيما أرى ودون أدنى مواربة أجيب النفى .

وليست هذه الإجابة وليدة جهد فى استقراء الفكر الماركسى ، إنما هى ، وفى بساطة ويسر ترديد لما انتهى إليه من تحديدات حول ظاهرة السلطة . فقد انتهى مؤسسا الماركسية - فى هذا الشأن إلى الحتميتين الآتيتين

الأولى : أن اكتساب الطبقة البروليتارية للسلطة لن يكون إلا بالأساليب الثورية والعنف . اما الحتمية الثانية : فهى قصر حيازة السلطة على الطبقة البروليتارية وحدها .

المطلب الثانى : افتئات النظام الماركسى على حقوق الأفراد فى كيفية إقامة السلطة

إذا ما تدبرنا هذا التناقض القائم بين الفكرين الإسلامى والماركسى ، حول إقامة السلطة وتحديد شروط حائزيها ، يلزم أن نبدأ أولا بالإشارة إلى الأثر الذى يتحصل عن ذلك فى مجال حقوق الأفراد . وثانيا بالتعرف على مصدر هذا التناقض أو بمعنى أدق كيف يطرح التساؤل عن هذا المصدر انطلاقا من تلك الحقوق .

من حيث الجانب الأول ، فإنه على صعيد الفكر الإسلامى ، لا جدال فى القول بأن هذا الفكر فى تنظيمه لكيفية إقامة السلطة لم يفتئت على الحقوق المستقرة لأفراد الأمة الإسلامية .

فعلماء الإسلام على اختلاف منازعهم - فيما عدا الشيعة بطبيعة الحال - بتصورهم أن الإمامة عقد ينشئه التقاء الإرادات الإنسانية الحرة ، حيث لا ينفذ أثره قبل الطرف الأول وهم أفراد الأمة بتقرير طاعتهم للطرف الثانى وهو الإمام ، إلا بالبيعة الصحيحة . وبأن لآحاد الناس الحق فى اعتلاء السلطة متى استكملوا الشروط المتطلبة فيها ، قد أرسوا بذلك ، مبادئ صالحة لكل زمان ومكان . إذ ومع اختلاف أشكال الوجود الاجتماعى من مكان لآخر أو من حقبة تاريخية لأخرى مختلفة ، لا يحق المساس بهذين المبدأين الأساسيين وإنما تتنوع فحسب تطبيقاتهما . فهذا ما تنطق به دعاوى الحرية والمساواة والعدالة ، وما يجب أن تكون عليه غاية أى فكر أو نظام سياسى ، وما يقاس به تقدم المجتمعات وتحضرها .

وعلى خلاف ذلك ، كان الفكر الماركسى " إن نظم الوجود الاجتماعى فى مرحلة الانتقال البروليتارية ، بمقاييسه عن المساواة والعدالة وبفهمه الفريد لمعنى الحرية ومتى تتحقق ، وحيث ترتب على ذلك ، وكما هو ثابت ، أن أنكر على غير البروليتاريا الحق فى إقامة السلطة وحيازتها "[1] .

وإذا انتقلنا إلى الجانب الثانى ، بغية التعرف على مصدر هذا التناقض ، يجب وفيما نرى ألا نعيده إلى ذلك الفارق الزمنى الكبير بين نشأة هذين الفكرين ، بمقولة أن المبادئ التى تناولت هذه المسألة فى الفكر الإسلامى قد صدرت منذ قرون طويلة وحيث كان التطور الاجتماعى فى بداياته الأولى ، وأن الفكر الماركسى قد

---

(١) تاريخ الفكر الاشتراكى ، ج . ه . كول ، ترجمة/ عبد الكريم أحمد ، صـ١٠٨ ، ط/ الثقافة الحديثة بالقاهرة .

انتهى إلى ما يناقضها بعد أن برزت مع مجريات التطور حقائق جديدة لم تعرف من قبل ، أو فى قول آخر ، يجب أن يكون ماثلا أمامنا التباعد التام بين المجتمعين الإسلامى والماركسى حيال التطور . وحيث يجسد الثانى ، وفيما يقرر الفكر الماركسى الانعكاس الحتمى للآثار التى ترتبت على الثورة الصناعية فى حين أن الأول ، وكما هو معروف ، لا علاقة له بها .

إذ لو بدأنا من ذلك ، فكأنما بهذا التقرير نسلم بما انتهى إليه كلا الفكرين ، ونسوق تبريره لذلك ، وهذا ما لا أقصده أو يقصده أى باحث ، لأن هناك وجها أساسيا فى هذه المسألة لا يحق إغفاله ، ألا وهو الجموع الإنسانية التى يتقرر بشأنها هذا الأمر ، وأيا ما كانت العقيدة التى تدين بها أو المذهب الاجتماعى الذى ينتظم وجودها . فالإنسان فى ذاته هو القيمة الأساسية والغاية من الوجود الاجتماعى ، لذا لا ينبغى الإيمان مطلقا سوى بما يجب أن يتوفر له من حقوق عند تنظيم هذا الوجود ، ولا يحق أن نسلم ونقر بالعصمة لأى فكر إلا من منطلق كفالته لهذه الحقوق .

ومن هنا ، نقول أن التساؤل الحقيقى يجب أن يأخذ هذا المجرى ، لماذا لم يتحيف من قالوا فى الفكر الإسلامى بالاختيار والبيعة على حقوق الأفراد ، فى حين سلك الفكر الماركسى مسلكا مناقضًا ؟

للإجابة على الشق الأول من هذا التساؤل ، نقرر أن الفكر الإسلامى فى موقفه من السلطة لم يضع اعتبارا لأية انعكاسات تترتب على التطورين الاقتصادى والاجتماعى ، مثلما كان منهج الفكر الماركسى . فهو لم ينطلق مثله ، من فكرة الوجود الطبقى وحتمية الصراع بين أطرافه أو بأن التاريخ لا محالة ، سوف ينتهى مطاف تطوره إلى وجود اجتماعى توفر معطياته المادية ومعاييره فى العدالة ، الحرية الحقيقية للإنسان ونظام الحياة الأمثل . لذا فيلزم ، أن تكرس الطبقة

المعهود لها تحقيق هذا الوجود نفسها لحيازة السلطة عنوة وان تستمر حائزة لها ودون مشاركة من أحد طالما تسعى لتحقيق هذا الهدف . إنما هذا الفكر ، وفى نظرته إلى الإمامة لم يوغل فى أية تعقيدات أو افتراضات ، فقد أغنته عن ذلك تماما الأصول التى ارتكز عليها ، كتاب اللّٰه تعالى الذى لم يصنعه بشر والسنة النبوية ، فواقع الحكم فى الحقبة المثالية للإسلام ، والتى تجل قدر الإنسان وتسوى فيما بينه وبين أقرانه وتوجب الشورى فى إدارة وجوده الاجتماعى ، فلا تفقده بوصفه محكوما الحق فى اختيار حاكمه وبوصفه فردا الحق فى أن يكون حاكما متى استوفى شرائط هذا المنصب .

لذا لم يكن أمام الفكر الإسلامى ، إلا التقيد بهذه المبادئ والاستطراد فى بيان تفصيلاتها وكيفية أعمالها على صعيد الواقع . وهو ما انكب عليه علماؤه ، إذ أخذوا يحددون ومن منطلق أحكام الشريعة وكفالة حقوق الأفراد الشروط المتطلبة فى الإمام، كما ومن منطلق تأكيد مبدأ الشورى أخذوا يفصلون كل ما يتعلق بعملية الترشيح والاختيار التى تجريها جماعة الحل والعقد ، وعملية البيعة التى تقع على عاتق الأمة .

أى كانت حقوق الإنسان فى هذا المجال ، ثابتة ومستقرة فى مصدر إلهى وتطبيق مثالى لا يقبلان الجدال ، وليس لهذا الفكر حق التغيير فيها أو التبديل وإنما إعمالها وفقما أراد لها اللّٰه تعالى ورسوله والحكام الأوائل للدولة الإسلامية وهو الذى سبق أن بينته تفصيلا .

أما الشق الثانى من التساؤل ، فتأتى الإجابة عليه وفقط من ذلك المنهج الذى اتبعه ماركس وانجلز فى تحليل التاريخ ، وتلك النظرة الطبقية لمصالح العمال التى انبثقت عنه ، والتى أغلقت عليها أية رؤية للحقوق السياسية لأفراد الطبقة البرجوازية أو من ارتبط بهم من أفراد الطبقات الوسيطة ، بل وحتى الحقوق

السياسية لغيرهم من البؤساء والكادحين والذين وصفاهم بحثالة البروليتاريا طالما وفيما قررا ليس لهم دور فعال ومؤثر فى الإنتاج الجماعى كأفراد الطبقة البروليتارية . إذ أملا فى أن يصل التطور بالتاريخ إلى مملكة الحرية وأن تتحقق للطبقة العمالية وحدها السيادة والهيمنة على المجتمع طوال مرحلة الانتقال البروليتارية ؛ أنكرا على غير أفرادها حق إقامة السلطة وحيازتها . بمقولة : " أن مجريات التطور ، أوجبت ألا تعبر السلطة السياسية سوى عن القاعدة المادية الاشتراكية التى أرساها العمال "(١) .

إذ لما كانت هذه القاعدة قد تخلصت من علاقات الإنتاج المتخلفة وتحددت أهدافها التاريخية ، فعلى السلطة السياسية والتى تجسد جانبا مؤثرا مكن الصرح العلوى المشيد عليها ، أن تكون منقطعة الصلة هى الأخرى بهؤلاء الذين ارتبطوا بعلاقات الإنتاج البائدة ولا دور لهم بالتالى فى تحقيق الأهداف الجديدة(٢) .

وهنا نقرر ، بأن هذا ليس بالقول الفصل أو الحتمية واجبة التسليم لأنه ليست ضرورات التطور هى التى أفرزت هذه المقولة ، وإنما النظر إليها من خلال المنهج الماركسى بخصيصته المادية والجدلية .

إذ أولى ماركس وأنجلز - انطلاقا من هذا المنهج - اهتماما بالغا بتناقض القاعدة الاقتصادية فى البلاد الصناعية المتقدمة ، لينتهيا إلى وجوب قيام مرحلة حضارية جديدة . واستندا إلى الأوضاع المتردية للعمال ، والازدياد المضطرد فى أعدادهم ، وإلى أنهم العنصر الأساسى فى قوى الإنتاج ، ليقررا أن هذه هى طبقة المستقبل المعهود إليها إزالة هذا التناقض وتسيير مجرى التطور . ونظرا إلى

---

(١) أصل الشيوعية الروسية . نيقولا باشف ، ترجمة سعد كامل ، صـ٤٧، الدار المصرية للتأليف والنشر ١٩٦٦م .

(٢) انظر : الاشتراكية العربية ، د/ يحى الجمل ، صـ٥٥، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٨م .

الصراع الطبقى ، على أنه الوسيلة الوحيدة للفوز بالسلطة ، وإلى إهدار الحقوق السياسية للأفراد من غير البروليتاريا ، على أنه أحد الشروط المتطلبة لتحقيق التقدم فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى[١] .

أى أن افتراض تطور التاريخ على هذا النحو بالمسببات التى تيقن ماركس وانجلز من وجودها والمحصلات التى توخيا وقوعها ، هو الذى ترتب عليه انكارهما لأن يكون إنشاء السلطة بالأسلوب السلمى ، وتوقفا عند مجرد صرح اقتصادى اشتراكى دون أن يستكملاه ببناء ديمقراطى سياسى يكفل للفرد حقوقه فى هذا المجال .

وهكذا نخلص من هذا التساؤل والعرض المتقدم بمجمله ، إلى أن الفكر الإسلامى وانطلاقا من مصادره الأساسية أقر لأفراد الأمة جميعا الحق فى إقامة السلطة . ووضع شروط حيازتها دون تفرقة بينهم . أما الفكر الماركسى ، وإعمالا لمنهجه المادى الجدلى ، لم يسلم بحق إقامة السلطة وحيازتها سوى للطبقة البروليتارية .



(١) راجع : الاشتراكية والفكر الاشتراكى العربى ، د/ مصطفى أبو زيد ، صـ٤٣، ط/ الإسكندرية ١٩٦٨م .

المبحث الرابع

المقارنة بين النظامين الإسلامى والماركسى فى إطار عمل السلطة التنفيذية

عند الحديث عن أهداف السلطة التنفيذية فى هذين النظامين يلزم أن نرفض أية مقولة تدعو إلى تقرير التقارب بينهما ، أو أن هناك أوجها للالتقاء وأخرى للتباعد . إنما ، وفيما نرى ، لا مجال إلا للقول بأن التباعد قائم بينهما فيما يتعلق بتحديد دور السلطة ، وإلى حد التناقض حول بعض جوانب هذا الدور .

وأؤسس هذا الرأى على النقاط الآتية :

أولًا : إذا نظرنا إلى الفكر الإسلامى نجده قد قسم واجبات الإمامة ، إلى واجبات دينية وأخرى دنيوية ، بل وأولى الواجبات الدينية اهتماما كبيرا . إذ لم تخل كتابات علماء الإسلام - وعلى النحو الذى أوضحته فيما تقدم - من ذكر هذا الواجب والتقرير بان على الإمام الالتزام بصون العقيدة الإلهية ووضع أحكام الشريعة موضع التنفيذ الجاد طالما كان الهدف من الوجود الدنيوى وهو تحقيق سعادة الفرد فى الحياة الأخروية لا يكون إلا بهذا السبيل .

وليس من شك ، فى أن الفكر الماركسى وحيال هذه المسألة ، يقف فى الطرف المناقض . فهو لا يعرف مطلقا أن للسلطة فى المجتمعين اللذين حتم ضرورة قيامهما ، أية واجبات دينية أو ذات صلة بالدين أو يسلم حتى بأن للأفراد الحق فى أن يدينوا بعقيدة إلهية . فموقف هذا الفكر من الأديان السماوية ، يخلص فى اعتبارها سعادة وهمية ، وسرابا خادعا أو بتعبير ماركسى هى " زفرة الكائن المنهك ، وقلب لعالم بغير قلب ، وروح لوجود بغير روح . . . وأفيون الشعوب وتحقيق السعادة الحقيقية للإنسان ، رهين بزوال السعادة الوهمية التى يمثلها تمسكه بالدين "[1] فهذا

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية (١/ ٢٣٧) .

ثابت ومعروف من خلال ما سجله هو وأنجلز بلا مواربة فى عديد من مؤلفاتهما ، ومما قال به دعاة هذا الفكر ومطبقوه الذين ساروا على نهجهما . وكذلك من المذهب المادى الجدلى ، الذين استندوا إليه لفهم الحركة المتصاعدة للكون وتفسير ظواهره ، فقد قضى لهم وكما قرروا بنفى الحاجة إلى الدين وإنكار وجوده .

بل ونستطيع أن نلمس ذلك على صعيد دور السلطة فى المجتمع الاشتراكى من تقرير هذا الفكر ضرورة عملها على القضاء على كافة الآثار المعنوية المتبقية من المرحلة التاريخية المنصرمة ، فمن هذه الآثار وفضلا عن المفاهيم البرجوازية للتنظيم الاجتماعى ، التسليم بحتمية الوجود الإلهى وبأن للقوانين الإلهية الدور الأساس فى تسيير الكون . وكذلك من أن السلطة فى المجتمع الشيوعى ، سوف تقوم بالحفاظ على التنظيم الاجتماعى الذى حتمته ضرورات التطور . إذ ، وفيما يذهب الماركسيون . من المقطوع به أن يتجرد هذا التنظيم المستقبلى تمامًا ، من ظاهرة الدين التى كانت أحد أسباب انفصال ذات الإنسان إلى كينونتين متناقضتين فى ظل مملكة الضرورة "[١] .

ومن هنا يمكن القول ، بأن ما اعتبره النظام الإسلامى من الواجبات الأساسية للسلطة بل وشرط قيامها ومصدر تميزها ، رفضه النظام الماركسى ودعا السلطة البروليتارية إلى القضاء عليه .

ثانيا : أن هناك من مهام السلطة ما اعتبره الفكر الماركسى مهام أساسية ، بل وقامت السلطة فى مرحلة الانتقال البروليتارية واتسمت بالثورية وغلب على ممارستها طابع القسر والإكراه ، لتحقيق هذه المهام . فى حين أن الفكر الإسلامى وبجميع مذاهبه ، لم يعرف أن من واجبات السلطة أداء هذه المهام بل ويمقتها من كافة الوجوه .

(١) الاشتراكية العربية ، على البارودى ، صـ٩٨، ط/ ١٩٦٧م .

وأقصد بهذا وعلى سبيل المثال ، إلزام الفكر الماركسى السلطة البروليتارية بضرورة العمل على تصفية الطبقات المستغلة التى تمثلت فى القلة البرجوازية المتبقية وأنصارها من الطبقات الثانوية التى تؤازرها وتدعو مثلها إلى عدم الأخذ بمسببات التطور . وكذلك محو كافة الآثار المادية والمعنوية ، التى تخلفت عن المرحلة السابقة ، وينعكس أثرها سلبا فى كثير من المجالات ، وعلى عناصر ومؤسسات البناء السفلى وصرحه العلوى . وغير ذلك من المهام التى تسفر عنها ضرورات هذه المرحلة ، ويترتب عليها هى الأخرى حرمان البعض من ممارسة أية حقوق أو حريات قبل الجماعة الاشتراكية ، بل وإدخال المجتمع فى صراع طبقى جديد كالذى دار إبان الحقبة البرجوازية .

فهذه المهام ، وكما قرر ماركس وأنجلز ، هى بمثابة إحدى نقاط الارتكاز لدور السلطة فى إنجاح المسيرة الاشتراكية والإسراع بخطواتها نحو مملكة الحرية حيث المجتمع الاشتراكى ، وانطلاقا من مسلمات المادية التاريخية التى اعتنقها هذان الفيلسوفان ، هو فى حقيقته مرحلة انتقال ضرورية صوب هذه المملكة ، أى منطلق أساسى لها ، يلزم أن تتحقق من خلاله التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية ، المطلوبة لجعل الوجود غير الطبقى ، ومن ثم الوحدة الطبيعية بين الأفراد حقيقة وواقعا . وعلى ذلك ، فأداء هذه المهام والذى يترتب عليه تحقيق التحولات المشار إليها ، يعد أمرا ضروريا ولا غنى عنه ، حتى ولو نجم عنه نتائج سلبية على الحقوق والحريات الفردية[١] .

وإذا عدنا إلى الطرف المقابل ، نجد أن الفكر الإسلامى لم يربط السلطة وفى أى شأن من شئونها بالضرورات المادية للتحول من حقبة زمنية إلى أخرى ، حتى يعهد

---

(١) انظر : تطور الاشتراكية من خيال إلى علم ، كوفيشنكوف وبوجانشوف ، ترجمة محمد حسنين ، صـ٥٣ ، دار الثقافة الجديدة ١٩٨٠م .

إليها بأداء هذه المهام التى يتحصل عنها المساس بحقوق وحريات بعض أفراد المجتمع ، أو القضاء على الآثار المتخلفة عن طور تاريخى سابق . بل إن الإسلام يحرم فى نصوص صريحة إكراه الناس أو قسرهم أو الافتئات على أى حق من حقوقهم المنصوص عليها فى مصدريه الأساسيين القرآن الكريم والسنة النبوية .

ثالثًا : كذلك إذا دققنا النظر فى رؤية هذين الفكرين لدور السلطة فى مجال الاقتصاد أو ما أسماه الفكر الإسلامى بعمارة البلدان ، نجد الأمر مختلفا .

فقد دعا الفكر الإسلامى القائمين على السلطة إلى ضرورة تنمية كافة الصناعات التى تحتاج إليها الجماعة الإسلامية والنهوض بصفة عامة بعمارة البلدان ورعاية الوسائل المحققة لذلك .

ومن جانب آخر أوجب الفكر الماركسى على السلطة البروليتارية ، أن تعمل على دفع قوى الإنتاج قدما لتشييد قاعدة اقتصادية اشتراكية ضخمة ومتطورة .

ولئن كانت المحصلة ، ووفقما رتب كلا الفكرين هى تقرير مسئولية المجتمع وعلى وجه التحديد السلطة القائمة فيه ، عن توفير الحاجات الضرورية وسد المطالب المتجددة لكل فرد من أفراده .

إلا أنه ومع ذلك ، يمكن القول بأن الهدف من تقرير هذه المسئولية ودور السلطة فى القيام بها ، قد جاء فى كلا الفكرين من منطلق مختلف .

ففى الفكر الإسلامى ، استمد هذا المعنى وجوده من منطلق دينى ، أى من الرغبة فى الحفاظ على الشريعة وتلبية مقاصدها السامية . إذ يتوقف وجودها على انتظام أحوال الدنيا . هذا فضلا عن أن فى ذلك تحقيقا للعدالة ، وهى مطلب أساسى فى النظام الإسلامى ، ومفهومها كما بين عمر بن الخطاب - رضى اللَّه عنه - لا يقف عند حد الحكم بين الناس فيما يتنازعون فيه ، وإنما يمتد إلى توفير الحد الأدنى من حاجاتهم المادية ، أى الغذاء والكساء والمسكن وما فى حكم ذلك . فهو يكتب إلى

أبى موسى الأشعرى ، أحد ولاته كتابا يقرر له فيه أن الحد الأدنى لتحقيق العدالة بين الناس هو إنصافهم فى أمرين ، الأول هو الحكم أى القضاء بين الناس والفصل فى المنازعات ، والثانى هو قسمة العطاء والمال والذى يتعلق به شئون المعاش والاقتصاد . إذ يقول – رضى اللّه عنه – : " وبحسب الضعيف من العدل ، أن ينصف فى الحكم والقسم "(١) .

فالعدل لديه ، لا يقف عند حد الانصاف بين الناس حيال أحكام الشريعة أو ما يطلق عليه فى العصر الحديث بالمساواة أمام القانون ، وإنما يمتد إلى الإنصاف بينهم فى قسمة الثروة والأموال ، بما يحقق للمحتاج منهم الحد الأدنى من حاجاته المادية الضرورية ، أى وباعتبار العدالة ليست مجرد قيمة معنوية ، وإنما قيمة اقتصادية واجتماعية . لذا فهو يلزم ولاته على الأقاليم ، وعلى اعتبار أنهم ممثليه فى السلطة ، بأن يوفروا للناس ما يشبع حاجاتهم المعيشية . فهو يقول لهم : " وأشبعوا الناس فى بيوتهم وأطعموا عيالهم " بل ويعد ذلك شرطا كى " تحسن أخلاق هؤلاء الناس "(٢) .

أما فى الفكر الماركسى فقد ارتبط دور السلطة فى هذا الخصوص ، وارتباطا لا ينفصم ، بتوفير الإمكانات المادية وإرساء العلاقات الإنتاجية الضرورية لقيام الحقبة الشيوعية . فلم تقتصر الأيديولوجيات التى تحدد الأهداف الواقعة على كاهل السلطة فى المضمار الاقتصادى ، على مجرد التقرير بأن لها دورا فى العمل على تحقيق تقدم إنتاجى يكفل إشباع حاجات الأفراد فى ظل الأوضاع والقوانين التى تحكم مسار المجتمع القائمة فيه ، أى المجتمع الاشتراكى . إنما وفضلا عن

---

(١) حقوق الإنسان فى الإسلام ، د/ على عبد الواحد وافى ، صـ٦٣، دار النهضة مصر للطبع والنشر ، ط (٥) ١٩٧٩م .

(٢) العدل الاجتماعى لعمر بن الخطاب ، د/ محمد عمارة ، صـ٤٨، ط/ درا الثقافة الجديدة ١٩٧٨م .

ذلك ، أن يكون لهذا الدور أثره ، وهذا بطبيعة الحال فى مرحلة متقدمة ، فى أن يكون إشباع الحاجات الإنسانية وفق القوانين والشروط ، التى وبالضرورة يجب أن تحكم الوجود الحقيقى للإنسان ، أى تلك التى تتجاوز الفهم الضيق لإشباع هذه الحاجات والذى ساد فى عهود الحاجة ، وارتبط بالتقسيم الطبقى لثروات المجتمع وبالتطور المحدود لقوى وعلاقات الإنتاج ، لتؤسس على مفاهيم الوجود فى مملكة الحرية ، الذى يفصح عنها وفى الأمر الذى نحن بصدده المبدأ الأتى : " من لكل حسب كفاءاته ولكل حسب حاجاته "(١) .

ومن هنا نخلص إلى أن هذه المسألة قد نبعت فى الفكر الإسلامى من منطلق دينى ، وفى عمومية تباعدت عن دراسة أوضاع المجتمع وعلاقتها بالتطور ، أما فى الفكر الماركسى فقد جاءت من منطلق فهم معين لمسار التطور الاجتماعى ، وبحيث لم تكن مهامها فى هذا الإطار مهام مرحلية وإنما مستقبلية أيضًا .

رابعا : أن دور السلطة فى النظام الماركسى ، يختلف اختلافا كبيرا فى المجتمع الاشتراكى عن المجتمع الشيوعى من جراء تباين وضعيهما إزاء مجريات التطور ، وهو أمر غير معروف فى النظام الإسلامى .

ففى المجتمع الاشتراكى - وكما أشرت - انشغلت السلطة انشغالا كبيرا بمشاكل التطور التى تحصلت عن انبثاق مرحلة تاريخية جديدة من مرحلة تناقضت وإياها تناقصا بالغا ، وسواء فيما يتعلق بأوضاع القاعدة الاقتصادية أو الصرح الاجتماعى المشيد عليها . أما فى مملكة الحرية ، فالأمر وفيما يقرر دعاتها مختلف .

إذ سوف ينقطع وجود هذه المشاكل ، بمجرد أن تبلغ قوى الإنتاج فى نموها الحد الذى يمكن معه أن توفر عائدا يفى بكافة حاجات الأفراد ، وبتأسس علاقاتها على توزيع هذا العائد على الأفراد بمقدار الحاجات الفعلية التى تختلف من فرد

(١) تاريخ الفكر الاشتراكى فى مصر ، د/ رفعت السعيد ، صـ٥٠ ، داتر الثقافة الجديدة .

لآخر وأيا كان دوره فى العملية الإنتاجية . وكذلك ، بتجرد البناء العلوى من الوجود الطبقى ومن مسببات التمايز بين الأفراد التى أوجدت الصراع بينهم قبلا[١] .

أما على صعيد النظام الإسلامى ، فلا نجد هذا التباين الشديد فى دور السلطة ، وهذا لأنه انطلق فى فهمه لواجبات السلطة من تلك القاعدة الأساسية التى تضم الدين والدنيا فى آن واحد وتداخل بينهما ، والتى مؤداها انه لا وجود للسلطة إلا للحفاظ على الدين الإسلامى وتنفيذ أحكامه وشرائعه . أما فى مجال سياسة الدنيا فعليها التدخل فى كافة أوجه الحياة المختلفة ووضع الحلول لها بما يحقق النفع للمسلمين ويدرأ عنهم الضرر وهى قاعدة لا يجب فى الإسلام أن يكون لمجريات التطور أى دور فى المساس بها ، لأنها تنبع أولا من التسليم المطلق بضرورة الدين الإسلامى لهذا المجتمع ، وثانيا من أن هذا الدين الحنيف وبما اشتمل من شرائع ومقاصد هو الأساس فى توجيه أمور الدنيا . فهذا أمر ثابت ومستقر مهما توالت حقب التاريخ . وبعدت الشقة بين وقت نزول الرسالة والمجتمع الإسلامى القائم . وترتب عليه أن علماء الفكر الإسلامى لم يطرحوا أية مقولات عن تغاير خصائص السلطة تبعا لتغاير مراحل التطور ،كما ثار هذا الأمر فى الفكر الماركسى وكان بمثابة إحدى ركائزه المحورية لفهم مسألة السلطة .

غير أنه يلزم التأكيد هنا ، على أن ارتباط الدين بالدنيا فى واجبات السلطة ، لا يحول دون قيام ولاة الأمر وعلى وجه التحديد فى المسائل الدنيوية باتخاذ كافة الوسائل والسبل فى شتى الميادين ؛ لتحقيق مصالح الجماعة الإسلامية فى مواجهة التطور وحاجاته . وسواء كان ذلك من ابتكاراتها أو سبقت إليه جماعات وأمم أخرى ، وتبين ملائمتها لتحقيق مصالح المسلمين ، وأنه لا يترتب عليها مساس

---

(١) راجع : الاشتراكية العربية ومكانها فى النظم الاقتصادية ، د/ جمال الدين محمد سعيد ، صـ٧٢، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٢م .

بالقيم الإسلامية السائدة فى الجماعة ، أو تعديل فى أحكام الشرع .

أى ، وفى ختام القول ، إن تدخل السلطة فى المسائل الدنيوية يكون بوصف هذه المسائل حاجات اجتماعية وحلولها تجرى فى إطار قواعد الإسلام الثابتة ، لا باعتبارها مسائل مبنية على أسس فكرية وعقائدية ، ولذا فهى تتغاير ، ومن ثم تتمايز أدوار السلطة ، تبعا لنظرة هذه العقائد وتحليلها لأوضاع التطور الحاضرة والمستقبلة ، كما هو الحال فى النظام الماركسى .



المبحث الخامس
المقارنة بين النظامين الإسلامى والماركسى
فى علاقة السلطة التنفيذية بالسلطات الأخرى

عرف النظام الإسلامى مبدأ السلطة بالمسئولية ، فلا سلطة بلا مسئولية ، ولا مسئولية بلا سلطة ، فالحاكم راع يقود رعيته ويسوسها ويملك عليها حق الإكراه الشرعى بما له من سلطة عليهم ، والحاكم مسئول عن رعيته أمام اللّٰه وأمام الناس بما حمل من أمانة يسأل عن تأديتها ، وعلى ذلك فالحاكم المسلم ليس من قبيل غيره من الحكام الذين يسودون ولا يحكمون باعتبارهم رمز الدولة (كما هو الحال فى انجلترا مثلًا) كما أنه ليس من قبيل هؤلاء الذين يحكمون ولا يسألون - كما هو حال رؤساء الدول التى تنص مواثيقها الدستورية على إعفاء الحاكم من المسئولية الجنائية والمدنية لما لهم من حصانة - وإنما الحاكم فى الإسلام يسود ويحكم ، ويُسأل مسئولية أى فرد محكوم لا يملك حصانة ولا يستعلى فوق القانون .

ولأن الحاكم فى الإسلام يسود ويحكم فمن ثم فهو يجمع فى يده جميع وظائف الدولة الاجتهادية والتنفيذية والقضائية إلا أن جمعه لها لا تعنى جمع تركيز يستأثر بها وحده ، دون أن يشرك معه فيها غيره فيؤدى الأمر إلى الاستبداد ، وإنما هو يجمع جميع وظائف الدولة فى يده جمع مسئولية وليس جمع تركيز ، وبذلك يصبح الحاكم فى النظام الإسلامى مستودع لكل سلطة ، إلا أنه يقوم بإسناد مهامها على الآخرين ليقوموا كمعاونين له ونيابة عنه بممارسة أعمال هذه الوظائف ، وبذلك تتفرق كل سلطة باختصاصها الوظيفى ، سواء كان ذلك فى مجال الاجتهاد أو التنفيذ أو القضاء . إلا أن الأعمال الصادرة عن هذه الهيئات المتعددة تظل محل رقابة وتوجيه الحاكم لتظل على مستوى الأداء المطلوب فيها ، كما يظل القائمين بالعمل فى هذه الهيئات محل رقابة وتوجيه الحاكم ، فإن أفلحوا أعينوا عليها ، وإن أساءوا وانحرفوا حوسبوا وعزلوا ، ذلك أن الحاكم فوق مسئوليتهم مسئول عن أعمالهم .

وإذا كانت الدولة الإسلامية عرفت تعدد هيئات الحكم فيها وفقا لتعدد وظائفها ، شأنها فى ذلك شأن أية دولة أخرى وضعية فعلى أى أساس تقوم العلاقة بين هيئات الحكم المتعددة بعضها ببعض فى النظام الإسلامى ؟ هل تقوم على أساس مبدأ الفصل النسبى أو المطلق بين السلطات كما هو الحال فى النظام الليبرالى ؟ أم تقوم على أساس مبدأ التفويض الهرمى المتتابع للسلطة والتى تجعل الهيئة التشريعية على قمة السلطة وبحيث تكون جميع السلطات هيئات تابعة لها كما هو الحال فى النظام الماركسى ؟

الواقع أن العلاقة بين هيئات الحكم المتعددة فى الإسلام تقوم على أساس مغاير تماما عن هذه أو تلك ، وأساس ذلك يتضح من ذاتية النظام الإسلامى واستقلاله عن أى نظام آخر انطلاقًا من شمول سلطة الحاكم وشمول مسئوليته تجاه تطبيق شرع اللَّه وبيان مقاصده .

وعلى ذلك إذا قام الحاكم فى النظام الإسلامى بتوزيع سلطته على الآخرين ، فإن القائمين على هيئات الحكم المتعددة عليهم أيضًا أن يقوموا بتطبيق شرع اللَّه وبيان مقاصده ، فإن غم هذا البيان على هيئة حكم كان عليها أن تعتمد على الأخرين فى بيانه ، ومن ثم تقوم العلاقة بين هيئات الحكم على أساس اعتماد كل هيئة على الأخرى ، هذا المبدأ الذى عرفه النظام الإسلامى للعلوم السياسية ، ولم يكن ذلك إلا لأن السلطة الحاكمة فى الإسلام سلطة محكومة بشرع اللَّه وليست حاكمة تملك صنع قوانينها ابتداء بنفسها .

وعلى أساس ما تقدم يتضح لنا أن منظور علاقة هيئات الحكم المتعددة فى الدولة الإسلامية تختلف عن تلك العلاقة التى تقوم بين هيئات الحكم المتعددة فى النظم الوضعية ، فبينما تقوم هذه العلاقة فى النظام الإسلامى على أساس مبدأ اعتماد كل هيئة حكم على الأخرى فإنها فى النظم الوضعية تقوم على أساس مبدأ الفصل بين السلطات فصلا نسبيا أو مطلقا أو على أساس مبدأ إعلاء السلطة التشريعية على السلطات الأخرى . أن النظام الإسلامى يختلف مع النظام الماركسى فى أساس مشروعية السلطة وشكلها ووسيلة إسنادها وإطار عملها والعلاقة بين السلطات .

الخاتمة

بفضل من اللّه وتوفيق منه أتممت هذا البحث ، ولكن لابد لى من وقفه أخيره أستجمع فيها أهم نتائج هذا البحث وهى عبارة عن أهم نقاط الاتفاق والاختلاف بين النظام الإسلامى والنظامين الليبرالى والماركسى فى السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى تتمثل فيما يلى :

أولًا : أهم نقاط الاتفاق بين النظامين الإسلامى والليبرالى فى السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى .

١- يتفق النظام الإسلامى مع النظام الليبرالى فى نظرية العقد الاجتماعى من حيث أن هذه النظرية تقوم على أساس أن السلطة مصدرها الشعب ، وفى الإسلام الأمة هى مصدر السلطة فبعد وفاة الرسول ﷺ تولى الخلفاء الحكم عن طريقب بيعة الخلافة . وهنا يلاحظ الباحث شبهًا كبيرًا وعجيبًا بين فكرة هذه البيعة ونظرية العقد الاجتماعى . فعلماء النظام السياسى الإسلامى قد قالوا : أن " الإمامة عقد " أى أن الإمامة أو الخلافة لا تثبت بالنص والتعيين ، وإنما تثبت بالاختيار والاتفاق بواسطة البيعة الصحيحة القائمة على الرضا . فالعقد الاجتماعى - إذن - يماثل البيعة من حيث أن كلا منهما تعاقد يستهدف تزويد الحاكم رئيس السلطة التنفيذية بالسلطات اللازمة لأداء ما يناط به من واجبات .

والواقع أن المتأمل للصورة التى رسمها روسو للمجتمع الذى يقوم بناؤه على أساس من نظريته فى العقد الاجتماعى ، يتبين له مدى استفادة روسو من الصورة التى أبدعتها حكمة الرسول - عليه السلام - ووضعتها مثلا رفيعا للمجتمع الإسلامى وحثت المسلمين على الوقوف فى نطاقه وإطاره ، فالنبى ﷺ يقول : « مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مَثَلُ الجسد إذا اشتكى منه عضو

تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى »[١] .

وروسو يرى أن المجتمع الذى يتكون على أساس نظريته سيصبح وحدة سياسية ، قوية البناء ، متناسقة الأجزاء ، تفيض بالحياة الكريمة ، وتمتلئ بالشعور النبيل الذى ينعكس على كل فرد فيها ، فيقف حياته وجهوده على إسعاد الآخرين ، ويصير كالجسد الواحد يألم كله لما يصيب أى فرد فيه، يقول روسو : " بمجرد أن تتحد جماعة فى جسد سياسى فإن أى اعتداء على أى فرد فيها يعتبر اعتداء على الجسد ، وأكثر من هذا لايمكن الاعتداء على الجسد السياسى فى مجموعه إلا إذا كان لذلك أثره فى كل فرد فيه "[٢] .

- ويرى جون لوك – أحد مؤسسى النظرية – أن العقد الإجتماعى الذى انتقل به الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة السياسية فرض على كل من الحاكم والمحكومين التزامات متبادلة ، ويعين للحاكم رسالة محددة بأغراض الجماعة فى الحماية والأمن والمحافظة على الحقوق لا فى العبودية والاستبداد ، فإذا حاد الحاكم عن الطريق القويم وخرج على التزاماته وجنح إلى الحكم المطلق ، . ولم يحقق مصلحة الجماعة ، حق للجماعة أن تقاوم طغيانه ، وتستعيد سيادتها الأصلية التى كانت قد ائتمنت عليها ذلك الحاكم وتعطها لحاكم جديد .

ويبدو ظاهرًا ألأن هذه الفكرة الديمقراطية التى قال بها لوك – فى القرن السابع عشر – ليست فى جوهرها وفى الواقع من أمرها إلا تحليلًا وعرضًا لنظرية البيعة الإسلامية .

فإن البيعة الإسلامية عقد بين الأمة والحاكم يرتب على كل من الطرفين التزامات

(١) صحيح مسلم ، كتاب البر والصلة والآداب ، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم (٤/ ١٩٩٩) .

(٢) أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، صـ١٧٠ .

للآخر ويعطيه حقًا له عليه . يرتب للأمة على الخليفة العدل فى الحكم والقيام على أمور الدين وإقامة الحدود وإنصاف المظلوم وحماية الإسلام والدفاع عن المسلمين . ويترتب للحاكم على الأمة السمع والطاعة والإخلاص وإعانته على القيام بأعباء الحكم ما دام على كتاب اللّه وسنة رسول ﷺ . فإذا ما حاد الخليفة عن الطريق السوى ، فإن الأمة قوامة عليه ، ولها إما حق تقويمه أو حق عزله .

- والذى يبدو للباحث أن نظرية العقد الاجتماعى كانت اقتباسا إلى حد كبير من نظرية البيعة الإسلامية ، ويظهر ذلك لنا جليا من أن أوجه الشبه الكبيرة بين العقدين لم تكن نتيجة مصادفة محضة ولكنها نتيجة لتأثير الحضارة الإسلامية على الحضارة الأوربية ، حيث قام الأوربيون بنقل العلوم الإسلامية ، الأمر الذى جعل فلاسفة أوربا يقومون بدراسة كل ما يتعلق بالنظام الإسلامى ويأخذون منه ما يتفق مع نظام شعوبهم .

٢- ينسجم النظام السياسى الإسلامى فى شكل السلطة (الخلافة) مع النظام الرئاسى وهو النظام الذى يجمع فيه رئيس الدولة بين رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة ، وأن الوزراء ليسوا إلا مجرد مساعدين للرئيس ، يعينهم ويعزلهم ، ويسألون أمامه وحده ولا يسألون أمام البرلمان . وهو النظام المطبق فى أمريكا .

حيث أكدت النصوص الشرعية ، وأقوال الفقهاء من بعد على أهمية دور الخليفة وضخامة المسئوليات المنوطة به . وهذا هو الكائن فى النظام الرئاسى ، فرئيس الدولة له وزن خطير فى تسير دفة الأمور .

- إضافة إلى أن المعنى اللغوى والشرعى ، لا يجعلان للوزير أكثر من دور المعاون والمساعد وعلى هذا قوله ﷺ : « إذا أراد اللّه بالأمير خيرًا جعل له وزير صدق ، إن نسى ذكره ، وإن ذكر أعانه »[١] .

(١) سنن أبى داود ، كتاب الخراج والإمارة ، باب فى اتخاذ الوزير (٣/ ١٣١) وصححه الألبانى فى صحيح الجامع رقم (٣٠٢) .

• كان النظام الرئاسى يحرر الرئيس من المسئولية السياسية - من حيث المبدأ - أمام الهيئة التشريعية بدعوى أنه منتخب من الشعب ، فيقف على قدم المساواة مع هذه الهيئة المنتخبة من الشعب كذلك . لكنه عاد وقرر مسئولية الرئيس فى وقت متأخر وبهذا يتفق مع النظام ألإسلامة الذى يعتبر كون الحاكم منتخبا من الشعب عنصرًا جديدًا ، وسببا إضافيًا يسهم فى تدعيم مبدأ المسئولية . لكن تتفوق المسئولية فى النظام الإسلامى باتساعها وشمولها فهى مسئولية أمام الذات يحركها الوازع الدينى ، ومسئولية أمام الأمة ، ومسئولية أمام اللَّه ، بينما لا يرتب النظام الليبرالى أهمية تذكر على النوع الأول والأخير .

٣- يتفق النظام الإسلامى فى أداة اسناد السلطة التنفيذية مع النظام الليبرالى فالبيعة هى أداة تنصيب الحاكم المعتبرة فى الإسلام ، وهى فى جوهرها تعنى إعلان الفرد المُبايع عن موافقته ورضاه لشخص المُبَايَع له مع التزامه الاخلاص والولاء .

أما طريقة البيعة فلم يرد فى شأنها ذكر صريح فى القرآن ولا فى السنة ، وعلى هذا الأساس فهى ليست من أصول الدين ولكنها من فروعه التى يصح فيها الاجتهاد تبعًا للأحوال .

أما الانتخاب فهو : الوسيلة الطبيعية المشروعة لإسناد السلطة للحكام واختيارهم اختيارًا حرًا فى ظل النظام الليبرالى .

ويبدو - للباحث - أن إعطاء الحق للناس جميعًا فى اختيار الحاكم عن طريق الأصوات بالانتخاب يتفق مع نظام البيعة ، بشرط أن يوضع للانتخاب قواعد تتفق مع ما جاء فى الإسلام من تجنب التزييف والتضليل وشراء الأصوات وما إلى ذلك مما يحرمه الشرع .

وتبقى طريقة الانتخاب وضوابطه مسائل تفصيلية تترك لظروف كل شعب من الشعوب الإسلامية .

٤- يتقف النظام الإسلامى مع الليبرالى فى توزيع السلطات على هيئات مستقلة ومتخصصة تراقب بعضها بعضًا . وهو المبدأ الذى يعبر عنه فى الليبرالية بمبدأ : " الفصل بين السلطات " وهو إحدى الركائز الأساسية التى يقوم عليها النظام الليبرالى .

ويعنى هذا المبدأ ببساطة : ضرورة توزيع وظائف الدولة الثلاث على هيئات ثلاث تتولى كل منها وظيفتها بشكل مستقل عن السلطتين الأخريين ، وذلك لأن تجميع السلطات فى قبضة واحدة من شأنه أن يودى بالحرية لأن السلطة المطلقة مفسدة مطلقة .

كما يعنى المبدأ أيضًا : أن تراقب كل سلطة من هذه السلطات السلطتين الأخريين فى أدائها لوظيفتها المسندة إليها طبقًا الدستور ، بمعنى ألا تستقل كل سلطة بمباشرة اختصاصها عن الأخرى ، فالفصل الملطق بين السلطات يتعارض ومفهوم المبدأ وقد يؤدى إلى عكس مقصوده .

وإذا تفحصنا الواقع الإسلامى أيام الراشدين ، يبين لنا أن النظام الذى ساد فى عهدهم كان يأخذ وقتذاك - إلى حد كبير - بهذا المضمون ؛ ذلك أن السلطتين التشريعية والتنفيذية لا تختلطان فى النظام الإسلامى ؛ لأن سلطة التشريع هى ابتداء لله عز وجل ، ومن ثم فالفصل بين السلطتين طبيعى لا نظرى .

ولما اتسعت الدولة الإسلامية فى عهد عمر بن الخطاب ، وأصبح من المتعذر على الخليفة أن يجلس للفصل فى الخصومات ، عين عمر القضاء رجالا اختصوا به ، وفصل بين عمل القاضى والوالى فى بعض الأمصار كالكوفة ومصر .

ثانيًا : أهم نقاط الاختلاف بين النظامين الإسلامى والليبرالى فى السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى .

١- أولى نقاط الاختلاف بين النظامين الإسلامى والليبرالى - وهى النقطة التى تتفرع عنها جميع الاختلافات التى تأتى لاحقًا - هى فى مصدر النظامين .

فالنظام الإسلامى ربانى ، مصدره وحى السماء ، لم يأت نتيجة لإرادة فرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو حتى جمهور الشعب وإنما جاء نتيجة لإرادة اللَّه تعالى ، والرسول ﷺ إنما هو مبلغ عن ربه ليس له من الأمر شىء .

أما الليبرالى والماركسية فهى أنظمة بشرية محضة نتاج تفكير عقلى فلسفى لفرد من الأفراد أو لمجموعة من الناس ، ولذلك يغلب عليها العجز والقصور البشرى ، إذ أن تفكير الإنسان فى وضع نظام أو مذهب غالبا ما يكون نتيجة لرد فعل معين ، وانعكاسا لأوضاع وأحوال بيئية تؤثر فى تصوره للأشياء وحكمه على الأمور شاء أم لم يشأ .

كذلك يغلب على هذه الأنظمة التحيز والهوى ، فلا وجود لبشر معصوم من التأثر بالأهواء والنزاعات سواء كانت شخصية أم طبقية أم حزبية أم قومية . . . . الخ . أما النظام الربانى الذى شرعه رب العالمين المنزه عن النزعات والأهواء فهو النظام الحق الذى يقيم القسط بين الناس .

٢- يختلف مفهوم الحرية فى النظام الإسلامى عن مفهومها فى الليبرالية . وجوهر الليبرالية هو الحرية ، وهى تعنى فى النظام الليبرالى : " حق الفرد فى الحماية من تعدى الحكومة ، أو الأشخاص الآخرين ، أو الجماعات "[(١)] وبذا فإن النظام الليبرالى يركز على الجانب السلبى للحرية على ما يمتنع على الفرد عمله حتى لا يضر بغيره ، ولا يهتم بالجانب الايجابى للحرية ، الذى يجعل لحياة الإنسان قيمة فى نظر نفسه وفى نظر المجتمع .

ويعبر دوجى عن هذا المفهوم للحرية فى نظر أنصار المذهب الليبرالى بقوله : " إن لسان حال هذا المذهب : أن عليك ألا تعمل تلك الأشياء التى تمس حرية الآخرين ، ولكنه لا يستطيع أن يخاطب الفرد قائلًا : إن عليك أن تعمل تلك

---

(١) إشكاليات السلطة والحرية ، د/ عبد اللَّه هدية ، صـ٢٠، ط/ دار النهضة العربية .

الأشياء من أجل الآخرين ، لأن مثل هذا القول الأخير يعد فى رأى أنصار هذا المذهب انتهاكًا لحرية من يخاطبه من الأفراد "[١] وبالاضافة إلى هذا المفهوم السلبى للحرية ، فإن الحقوق والحريات فى النظام الليبرالى تعتمد على فكرة الحقية أو الامتلاك .

وعلى الجانب المقابل فإن النظام الإسلامى يركز على الجانب الإيجابى للحرية ، وعلى ما يجب على الفرد عمله من أجل تحقيق سعادته وسعادة مجتمعه ، فهو يعتمد على فكرة الوجوبية والالتزام تجاه اللّه تعالى ، وتجاه باقى أفراد المجتمع الذى يعيش فيه . " من أجل هذا فإن الذى يتفق مع روح الشريعة أن يتكلم فى الإسلام عن واجبات الإنسان ، أكثر مما يتكلم عن حقوقه "[٢] .

من مقارنة مفهومى الحرية يتضح لنا سقم الفكرة التى يقوم عليها مفهوم الحرية فى النظام الليبرالى ، وإذا حاولنا الاحتكام إلى العقل وحده لقلنا : إن تصور مجتمع يمارس فيه كل فرد حريته على أوسع نطاق وأن سلطة الدولة ليست سوى سلطة شكلية سلبية يمقتها الجميع ، ألن يكون هذا مجتمع غابة يأكل فيها القوى الضعيف ؟

٣- يختلف النظام الإسلامى مع الليبرالية فى مبدأ علمانية الدولة ، فلأسباب تاريخية قام النظام الليبرالى على ضرورة فصل الدين عن الدولة للتخلص من سيطرة الكنسية وبذا أصبحت الدولة التى تعتنق النظام الليبرالى - من الناحية النظرية على الأقل - محايدة تجاه الدين وهو ما يطلق عليه بالعربية العلمانية .

وقد اعتبر النظام الليبرالى أن ذلك المسلك يعد ترجمة عملية لتحقيق مبدأ : حرية العقيدة ولتحديد مجالات السلطة بما يكفل عدم الاعتداء على ممارسة الحريات الأخرى .

---

(١) نسبية الحريات العامة ، د/ سعاد الشرقاوى ، ص٥٣، ط/ دار النهضة العربية ١٩٧٩م .

(٢) النظريات السياسية الإسلامية ، للريس ، ص٢٥٩.

والنظام الإسلامى وإن كان قد أقر حرية العقيدة فى قول اللَّه ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِى ٱلدِّينِۖ﴾ إلا أنه لم يكن فى حاجة للأخذ بمبدأ علمانية الدولة للأسباب الآتية :

(أ) النظام الإسلامى تنظيم لكل جوانب الحياة بما فى ذلك الحريات الفردية والاجتماعية وأصول الحكم والسياسة والاقتصاد والحياة الاجتماعية ، وإنكار هذه الحقيقة أو جزء منها يعد إنكارًا لجانب من العقيدة الإيمانية ذاتها ، وحياد الدولة تجاه هذا التنظيم مناقض لطبيعة الإسلام وجوهره .

(ب) لا يتمتع رئيس الدولة ولا أى من أعضاء السلطة الحاكمة فى النظام الإسلامى بقدسية دينية فشريعة الدولة (الإسلام) تسرى وتطبق على الكافة ، لا فرق فى ذلك بين حاكم ومحكوم .

٤- لا يتفق النظام الإسلامى مع الدعائم الأساسية للاقتصاد الرأسمالى الليبرالى فبعضها يتعارض والنصوص القطعية الدلالة فى الإسلام ، والبعض الآخر يتعارض والمبادئ العامة التى تستفاد من جماع النصوص الشرعية .

(أ) فالربا هو أهم دعائم الاقتصاد الليبرالى يحرمه الإسلام تحريما قاطعًا .

(ب) والاحتكار وسيطرة رأس المال على الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية هما أيضًا من الظواهر التى نهى عنها الإسلام وحرمها .

إن الإمكانات المادية التى يمتلكها بعض الأفراد فى المجتمعات الليبرالية تدفعهم من أجل الوصول إلى أهدافهم لتزييف اتجاهات الرأى العام من خلال السيطرة على وسائل الإعلام ، لذلك نجد أن الأفراد الذين يتحكمون فى الحياة الإقتصادية هم أنفسهم الذين يتحكمون فى الحياة السياسية .

(ج) كما أن تجريد التعامل الاقتصادى فى المجتمع الرأسمالى الليبرالى من المبادئ الأخلاقية والدينية قد أدى إلى اتباع أساليب شاذة فى المنافسة غير

المشروعة من أجل الكسب المادى الشخصى ، ومن أشهر الأمثلة فى هذا الصدد قول "جون روكفلر" الأمريكى : " أنا على استعداد لدفع مليون دولار كمرتب لأى موظف تتوفر فيه صفات معينة ، أهمها ألا يكون لديه أى نوع من تأنيب الضمير ، وأن يكون على استعداد لسحق آلاف الضحايا دون أن تطرف له عين "(١) ولاشك أن هذه المسائل اللاأخلاقية لا تتفق مع المبادئ الأخلاقية الإسلامية .

(د) أضف إلى ذلك أن فكرة الملكية المطلقة للمال كحق طبيعى للفرد ، بحيث لا تملك السلطة العامة إلا أن تحترم هذا الحق وتحمى قيام صاحبه استثمار ماله بالشكل الذى يحلو له ، هى فكرة تخالف ما جاء به النظام الإسلامى من ضرورة كسب المال من نشاط مشروع ، واستثماره فيما لا يضر بالغير ، وفيما لا يخل بمبادئ الإسلام ، أو بالنظام العام والآداب كما حددها النظام الإسلامى .

على هذا فإن استثمار المال فى إدارة الملاهى القائمة على الجنس والإباحة ، وإدارة نوادى القمار والاتجار فى الخمور وما إليها من الأمور التى تعتبر أنشطة عادية فى ظل المذهب الليبرالى ، يعد محرمًا فى النظام الإسلامى .

٥- لا يتفق النظام الإسلامى فى شكل السلطة (الخلافة) مع النظام البرلمانى الليبرالى وهو النظام الذى فيه رئيس الدولة يمارس اختصاصاته عن طريق وزارة مسئولة سياسيا أمام البرلمان ، وهذه الحكومة ليست إلا المسئولية الوزارية فى أوسع مداها وأبعد مظاهرها .

وأولى نقاط الاختلاف بين النظامين تنبثق من النظرة إلى الدور الذى يؤديه رئيس الدولة فبينما يجعل النظام البرلمانى السلطة الفعلية فى يد الحكومة ، إذا بالنظام الإسلامى يؤكد على دور الخليفة الواسع .

---

(١) الجوانب الفكرية فى مختلف النظم الاجتماعية ، د/ فؤاد زكريا ، صـ٤٦، ط/ الهيئة العامة للكتاب ١٩٧١م .

والثانية : فإنه لما كان : " لا مسئولية حيث لا سلطة " كان طبيعيًا ألا يكون رئيس الدولة فى النظام البرلمانى مسؤولًا ، وبعكس ذلك فلقد أرسى النظام الإسلامى قواعد المسئولية على نطاق واسع ، دون تفريق بين حاكم وآخر - ملكا كان هذا الحاكم أم رئيسًا - ذلك أن الإسلام ينظر إلى الحاكم ، أيا كانت تسميته ، على أنه واحد من مجتمع المكلفين ، ليس له عليهم من امتياز غير ما يرتبه الشرع من واجب الطاعة المشروعة بطاعة المولى جل وعلا .

٦- يختلف النظامين فى أهداف السلطة حيث أن غاية السلطة فى النظام الإسلامى تحقيق إقامة الدين ونشره بين الناس والمحافظة على مبادئه ، مع مراعاة المصالح المتجددة للناس فى إطار قواعد الإسلام وهذه الغاية مفروضة على السلطة من خلال المرجعية العليا للمجتمع وهى قواعد الشريعة .

أما غاية السلطة فى النظام الليبرالى فتقوم أساسًا على استبعاد الدين عن مقاليد الأمور ، ولا تضع الغايات الدينية فى موضع الاعتبار إلا بحسبان ما لها من أهمية فى الحياة الإجتماعية . والقوى السياسية هى التى تتولى استخلاص غاية السلطة من بين الأهداف المشتركة بين أفرادها ، والتى بلغت درجة من الأهمية أوجبت على المجتمع أن يأخذ بها كهدف له وأن يحميها أو يحققها .

٧- يختلف النظامين فى أساس تقييد السلطة أو خضوعها للقانون ، فهو فى النظام الإسلامى ينبع من وجود تشريع أساسى إلهى لهذه الدولة مستمد من القرآن والسنة ، وعلى هذا فهو أساس فريد خاص بالنظام الإسلامى . أما فى النظام الليبرالى فالسلطة تلتزم فى ممارستها لأعمالها بالدستور القائم الذى يحدد لها نشاطها العام ويضع ضوابط الحكم الأساسية وسير السلطات ، وحقوق المواطنين تجاه السلطة لكن الدستور فى النهاية نتاج بشرى يخطئ ويصيب ، وهو ما يعنى أنه ليس بمكنته أن يقيم التوازن والانسجام بين جميع المصالح المتعارضة وفى كافة

المجالات ، وإن استطاع ذلك فى جانب من جوانب الحياة فضلًا عن أن مواد الدستور يعينها ويحدد مداها الدولة ، وبذلك يكون تحديد سلطان الدولة من صنع الدولة نفسها ، وتستطيع أن تعدل فيه على النحو الذى تريده ، والقيد الذى يترك أمره بيد الشخص المراد تقييده لا يمكن أن يعتبر قيدًا حقيقيًا كما أن السجن الذى يترك مفاتحه بيد السجين لا يعتبر سجنًا .

إن الشرط الأساسى لإخضاع السلطة للقانون فى نظرى هو أن يكون للقانون مصدر مستقل عن السلطة وسابق على وجودها وبمعزل عن إرادتها ، وهذه هى وجهة النظر الإسلامية .

٨- الثورة فى النظام الإسلامى لا يعترف بها كوسيلة لإنهاء السلطة ، فالخروج على نظام شرعى وحاكم عادل يعد خيانة عظمى لا يكون لها من جزاء سوى حد الحرابة ؛ لأن العدوان على مثل هذا النظام وعلى سلطة مثل هذا الحاكم إنما هو بغى كبير وفساد فى الأرض . أما فى النظام الليبرالى فالثورة وإن كانت وسيلة غير طبيعية فى تغيير نظام الحكم إلا أنها فى نظر الليبراليين تعد أداة شرعية لإسناد السلطة لقوى الحكم الجديد ، فالثورة الناجحة تكون مشروعة فى نظرهم مهما كانت أسبابها ومهما كانت المبادئ التى تدعو إليها وذلك على أساس أنها تعبير عن إرادة الشعب ورغباته .

ثالثًا : أهم نقاط الاتفاق بين النظامين الإسلامى والماركسى فى السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى .

* لا توجد

رابعًا : أهم نقاط الاختلاف بين النظامين الإسلامى والماركسى فى السلطة التنفيذية وعلاقتها بالسلطات الأخرى .

١- الإسلام الذى يقيم نظامه السياسى والاجتماعى والاقتصادى على أساس

الإيمان باللّه واليوم الآخر لا يمكن أن يقر المادية الماركسية أو يقبلها ؛ فالدين هو العدو اللدود للماركسية " والالحاد بالله قضية أساسية فى النظام الماركسى ، وشرط أولى فى القبول فى عضوية الحزب الشيوعى حتى لا يكون هناك ازدواج فى الولاء "(١) .

٢- يختلف الإسلام مع الماركسية فى فكرة الصراع بين الطبقات وفكرة المساواة التامة ، ويعترف الإسلام بوجود الطبقات ، لأنها الأمر الفطرى الضرورى لسير المجتمع ، لكنه يعمل على تقريب الفوارق بين هذه الطبقات وإزالة أسباب الحقد بين الناس بما قرره من تكافل اجتماعى مادى ومعنوى وبوضعه لضوابط دقيقة تنظم حق الملكية لأداء دوره فى إسعاد الفرد وإسعاد المجتمع فى آن واحد ، كما يعمل النظام الإسلامى على خلق الفرص المتكافئة أمام الأفراد ، فهذا هو المفهوم الإسلامى للمساواة .

٣- يختلف النظام الإسلامى مع النظام الماركسى فى أساس السلطة وسند مشروعيتها ، فالسلطة فى الأخير إحدى متحصلات التطور المادى للتاريخ أو بمعنى أدق هى : ثمرة التقاء إرادات أفراد طبقة البروليتاريا وهى فى سبيلها إلى الزوال . أما النظام الإسلامى فلم يفسر الوجود الاجتماعى من منطلق مادى جدلى ، أو كان المجتمع الإسلامى يحفل بصراع طبقى على النحو الذى صوره ماركس حتى يقرر أنه طالما اندثرت الطبقة الحائزة على السلطة قبلًا ، واشتد ساعد الطبقة التى تشاركها فى العملية الإنتاجية فهى الوارث الحتمى لها فى امتلاك السلطة . وكذلك لم ينادى النظام الإسلامى مطلقًا بفكرة الطابع الدكتاتورى للسلطة ، فالأسس التى قام عليها النظام الإسلامى ترفض فكرة الإكراه والقهر

(١) الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر ، د/ محمد البهى ، صـ٢٥٤، ط/ دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ط (٢) ١٩٧٥م .

الاجتماعى من جانب ، ومن جانب آخر لم يعرف الواقع الاجتماعى الإسلامى ومن ثم الفكر السياسى أن لطبقة من الطبقات حق الهيمنة على المجتمع ، وتصفية الطبقات الأخرى التى تعوق مسيرة التحول الاجتماعى ، وبالمثل لم يقرر النظام الإسلامى أن السلطة فى سبيلها إلى الزوال ، أو فى قول أدق أن خصائصها الإكراهية وطابعها الطبقى سوف يتحلالان فى المرحلة النهائية للتطور الاجتماعى ، لأنه من ناحية ليس هذا ما تتسم به السلطة فى المجتمع الإسلامى حتى يقرر ذلك ، كما أن الإسلام من ناحية أخرى يسلم بضرورة السلطة حيث هى الوسيلة لحفظ الشريعة وتحقيق مصالح الأفراد الدنيوية والأخروية .

٤- نسبة لشكل السلطة فى النظامين فقد انتهى النظام الإسلامى إلى أن شكل السلطة الواجب إقامته هو الخلافة والتى أشار علماء الإسلام إلى أنها تخلف النبوة فى إقامة الدين وتدبير سياسة الأمة . ولا يهم الاسم الذى تسمى به تلك السلطة فكلمة خلافة أو إمامة أو غيرها ليست كلمات دينية مقدسة ، ومن الممكن أن يختار اسم آخر يطلق على نظام الحكم الذى تقيمه الأمة ، المهم أن تكون عناصر النظام موجودة وأن يحقق الأهداف المقصودة منه . وفى المقابل استلزم النظام الماركسى هو الآخر شكل محدد للسلطة قائم على دكتاتورية البروليتاريا والتى سيكون شكلها على هيئة كوميونة باريس أى أنه قد أخذ بمبدأ جماعة السلطة ، وكلا الشكلين - أى الخلافة ودكتاتورية البروليتاريا - صورة متميزة من صور الحكم فرضتها غايات المجتمع القائمة فيه . هذه الغايات فرضيت على الخلافة طابع الدوام ، فى حين كان وجود الثانية مرحليًا .

إذ ليست هذه الغايات فى المجتمع الإسلامى تنطلق من رؤية للتطور الاجتماعى أى تحددها القوى السياسية فى الدولة أو أهواء وآراء الأمة . وإنما هى سابقة على وجود الجماعة الإسلامية ذاتها ، فهى شريعة الخالق التى أنزلت كى يستمر وجودها

إلى أن يأذن اللَّه بفناء الدنيا ، ولذا فالسلطة المعهود إليها الحفاظ على هذه الشريعة سوف تظل قائمة طالما أن المجتمع الإسلامى لا يزال قائمًا ولم تخالف هى ما أوجبته عليها الشريعة من أصول فى ممارسة الحكم . فى حين ليس الأمر كذلك فى النظام الماركسى ، فقد أنكر على المجتمع الاشتراكى خصيصة الدوام ، واعتبره مجرد المدخل لبلوغ نهاية مطاف التطور ، وتحقيق الطور الأعلى للشيوعة ، والذى يتطلب هو الآخر قيام شكل جديد من أشكال السلطة أهم ما يتسم به هو زوال ذلك الطابع الإكراهى ، أى سوف تقوم السلطة على التنظيم دون الإكراه .

ومن هذا الشكل الجديد للسلطة يأتى التناقض التام بين النظامين الإسلامى والماركسى ، فقد أنكر النظام الإسلامى تلك المقولة الذاهبة إلى جواز الاستغناء عن السلطة ، حيث استند إجماع علماء الإسلام فى ذلك على الأدلة الشرعسة وإلى أن قواعد المنطق تأبى تقبل هذا العرض النظرى الذى تُسفر محصلته إذا انطبق فى عالم الواقع عن ذيوع الفوضى وتفاقم الشحناء والافتقار إلى الأمن ، ومن ثم ضياع حقوق اللَّه على الأفراد وحقوق الأفراد فيما بينهم .

٥- نسبة لأداة إسناد السلطة فقد انتهى النظام الماركسى فى هذا الشأن إلى الحتميتين الآتيتين :

الأولى : أن اكتساب الطبقة البروليتارية للسلطة لن يكون إلا بالأساليب الثورية والعنف ، أما الحتمية الثانية فهى : قصر حيازة السلطة على الطبقة البروليتارية وحدها .

ويتبين من هذا مدى الاختلاف بين موقف النظامين حيال إقامة السلطة وشرط متقلدها فقد أقر النظام الإسلامى المبدأين الآتيين : الأول أن لأفراد الأمة جميعًا حق المشاركة فى إقامة السلطة من خلال الأساليب الشورية . الثانى أن لكل مسلم الحق فى تقلد السلطة متى استوفى شرائطها وحظى باختيار الأمة ولا يحق المساس بهذين المبدأين وإنما تتنوع فحسب تطبيقاتهما .

٦- فيما يتعلق بإطار عمل السلطة التنفيذية لا سيما الهداف فلا مجال إلا للقول بالاختلاف والتباعد بين النظامين وأؤسس هذا القول على الأمور الآتية :

(أ) النظام الإسلامى قسم واجبات السلطة إلى واجبات دينية وأخرى دنيوية ، وأولى الواجبات الدينية اهتمامًا كبيرًا ، فى حين أن النظام الماركسى يقف فى الطرف المناقض ، فهو لا يعرف مطلقًا أن للسلطة أية واجبات دينية ، أو يسلم حتى بأن للأفراد أن يدينوا بعقيدة إلهية ، فموقف هذا النظام من الأديان السماوية يخلص فى اعتبارها سعادة وهمية .

(ب) دعا النظام الماركسى السلطة البروليتارية إلى ضرورة العمل على تصفية الطبقات المستغلة التى تمثلت فى القلة البرجوازية المتبقية وأنصارها من الطبقات الثانوية التى تؤازرها ، ويترتب على هذا :

حرمان البعض من ممارسة أية حقوق أو حريات قبل الجماعة الاشتراكية . فى حين أن النظام الإسلامى لم يربط السلطة وفى أى شأن من شئونها بالضرورات المادية للتحول من حقبة زمنية إلى أخرى ، حتى يعهد إليها بأداء هذه المهام التى يتحصل عنها المساس بحقوق وحريات بعض أفراد المجتمع .

(جـ) دعا النظام الإسلامى القائمين على السلطة إلى ضرورة تنمية كافة الضمانات التى يحتاج إليها المجتمع والنهوض بصفة عامة برعاية البلدان ورعاية الوسائل المحققة لذلك ، ومن جانب آخر أوجب النظام الماركسى على السلطة البروليتارية أن تعمل على دفع قوى الإنتاج قدما لتشييد قاعدة اقتصادية اشتراكية ضخمة ومتطورة .

إلا أنه ومع ذلك يمكن القول بأن الهدف من تقرير هذه المسئولية ودور السلطة فى القيام بها قد جاء فى كلا النظامين من منطلق مختلف . ففى النظام الإسلامى استمد هذا المعنى وجوده من منطلق دينى أى من الرغبة فى الحفاظ على الشريعة

وتلبية مقاصدها السامية ، فضلًا عن أن فى ذلك تحقيقًا للعدالة بين الأفراد وهى مطلب أساسى فى النظام الإسلامى .

أما فى النظام الماركسى فقد جاءت من منطلق فهم معين لمسار التطور الاجتماعى ، حيث عمل النظام على توفير الإمكانات المادية ، وإرساء العلاقات الإنتاجية الضرورية لقيام الحقبة الشيوعية .

(د) دور السلطة فى النظام الماركسى يختلف اختلافًا كبيرًا فى المجتمع الاشتراكى عن المجتمع الشيوعى من جراء تباين وضعيهما إذا مجريات التطور ، وهو أمر غير معروف فى النظام الإسلامى .

٧- أما بالنسبة للعلاقة بين السلطات فى النظامين فالنظام الماركسى يرفض مبدأ الفصل بين السلطات ويستعيض بديلًا عنه : مبدأ التفويض الهرمى المتتابع للسلطة الذى يؤدى فى حقيقته إلى مبدأ سيادة الشعب . إذ يبدأ بتفويض صادر من صاحب السيادة أى الشعب - بمفهومه الماركسى - إلى هيئاته النيابية التى تتدرج فى مراتبها فى تسلسل تفويضى صاعد حتى تصل للمجلس النيابى العلى باعتباره السلطة العليا فى هذه المجتمعات . وبناء على وصفه الممثل للإرادة الشعبية ، فإنه يصدر كل القوانين المحققة للهدف الاشتراكى والتى تلتزم كافة السلطات الأخرى بتنفيذها .

ويقوم المجلس النيابى الأعلى بانتخاب هيئة رياسته التى تعد مسئولة عن جميع أعمالها أمامه . ويقوم المجلس العلى كذلك بتشكيل الحكومة التى تعد اعلى هيئة تنفيذية لسلطة الدولة وهى مسئولة عن جميع أعمالها أمامه أيضًا .

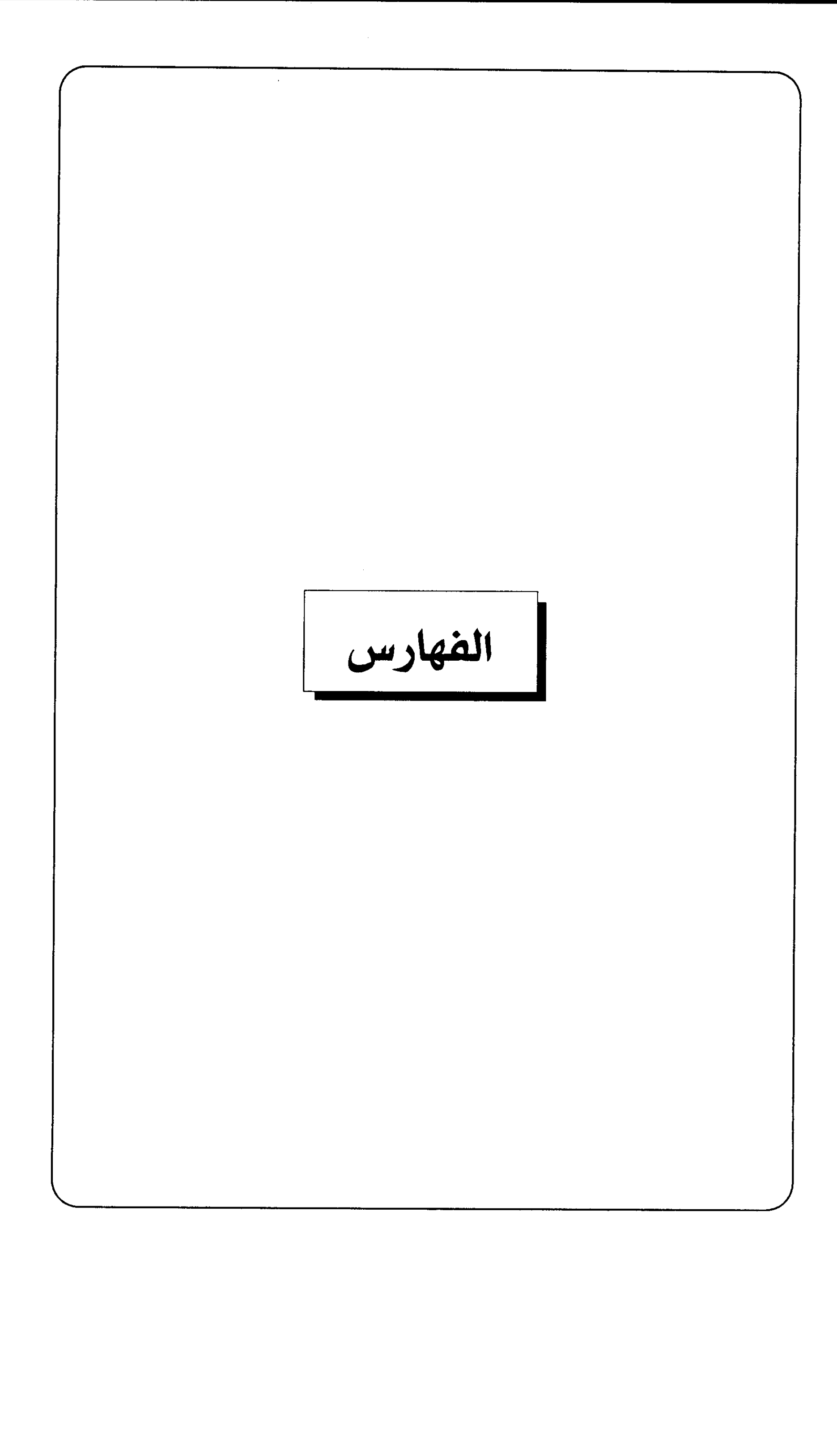
ويقوم المجلس النيابى الأعلى كذلك بانتخاب المحكمة العيا وجميع القضاة ، فالقصاء لا يعد سلطة مستقلة ، فوضعه فى الماركسية كوضع القانون تمامًا سلاح من أسلحة الكفاح التى تستعملها دكتاتورية البروليتاريا طبقًا لأهدافها .

وترتيبًا على ما تقدم يتضح تصدر السلطة التشريعية فى النظام الماركسى على ما عداها ، وهو ما يعنى أن وجود السلطتين التنفيذية والقضائية يعد من قبيل تقسيم العمل لا من قبيل تقسيم السلطة وبناء على المور السابقة يتضح أن منظور علاقة هيئات الحكم المتعددة فى النظام الإسلامى تختلف عن تلك العلاقة التى تقوم بين هيئات الحكم المتعددة فى النظام الماركسى .

فبينما تقوم هذه العلاقة فى النظام الإسلامى على أساس مبدأ اعتماد كل سلطة على الأخرى فى تطبيق شرع اللّه وبيان مقاصده . أما فى النظام الماركسى فتقوم العلاقة على أساس مبدأ إعلاء قوانين تتسم بالتميز والتفرقة بناء على الصراع الطبقى ودكتاتورية البروليتاريا ، ويترتب على ذلك أيضًا عدم استقلال القضاء مما يؤدى بالحريات .

وعلى هذا فالنظام الإسلامى ليس ليبراليا ولا ماركسيًا وإنما هو نظام خاص يقوم على مبادئ العدالة والرحمة والمصلحة التى يقررها الإسلام .




الفهارس



فهرس الآيـــــات القرآنية

م	الآيـــة	اسم السورة	رقم الآية	الصفحة
١	اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلاَ تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء. . .	الأعراف	٣	٥٨
٢	ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ	النحل	١٢٥	٣٩٨
٣	اذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاء	المائدة	٢٠	٦٥
٤	اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ	الأنفال	٢٤	٣٩٩
٥	أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ	المائدة	٥٠	٥٨، ١١٨
٦	أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ	الجاثية	٢٣	٤٩
٧	أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ	الأعراف	٥٤	٥٧
٨	إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ	النساء	١٠٥	٥٨
٩	إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ	يوسف	٤٠	١٠٥
١٠	إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ	الفتح	١٠	٨٩
١١	إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ	النحل	٩٠	١١٧
١٢	إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا	النساء	٥٨	٤٠
١٣	إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ	المائدة	٣٣	١١٧
١٤	إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً	البقرة	٣٠	٣٩-٤٩

م	الآيـــة	اسم السورة	رقم الآية	الصفحة
١٥	(ب) براءةٌ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ	التوبة	١	٣٧٥
١٦	(ث) ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا	الجاثية	١٨	١١٢
١٧	(ذ) الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ	الحج	٤١	١٠٤
١٨	الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ	غافر	٣٥	٣٦
١٩	(ف) فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ	ص	٢٦	١١٧
٢٠	فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ	المائدة	٤٨	٤٢
٢١	فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ	النحل	٤٣	٣٠
٢٢	فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ	غافر	١٢	٥٧
٢٣	فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ	النساء	٥٩	١٢٠
٢٤	فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ	الحجرات	٩	١٢٢
٢٥	فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى	النازعات	٢٤	١٧٧
٢٦	فَقَدْ آتَيْنَآ آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ	النساء	٥٤	٦٤
٢٧	فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ	الكهف	٢٩	٨٦
٢٨	ق قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ	التوبة	٢٩	١٠٦

م	الآيـــة	اسم السورة	رقم الآية	الصفحة
٢٩	قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا	البقرة	١٢٤	٦٤
٣٠	قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	الأنعام	١٦٢	١٠٣
٣١	قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء	آل عمران	٢٦	٥٧
٣٢	قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ	الزمر	٩	٣٨٦
٣٣	(ل) لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ	البقرة	٢٥٦	٤٤٦،٨٦
٣٤	لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ	الفتح	١٨	٨٩
٣٥	لِيَحْمِلُواْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ	النحل	٢٥	١١٨
٣٦	(م) مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيهْ * هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيهْ	الحاقة	٢٨، ٢٩	٣٧
٣٧	مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي	القصص	٣٨	١٧٧
٣٨	من يطع الرسول فقد أطاع الله	النساء	٨٠	٣٦٨
٣٩	(هـ) هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق	الصف	٩	١٠٥
٤٠	(و) وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي	طه	٢٩	٦٥، ٦٦
٤١	وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ	آل عمران	١٠٣	٧٦
٤٢	وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ	الشورى	٣٨	٣٢

م	الآيـــة	اسم السورة	رقم الآية	الصفحة
٤٣	وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ	المائدة	٤٩	٤٢، ٤٩
٤٤	وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى	النجم	٤٢	٢٥
٤٥	وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى	المائدة	٢	١٢٢
٤٦	وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا	الحجرات	١٣	٥، ٣٩٩
٤٧	وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا	الفرقان	٣٥	٦٦
٤٨	وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَّهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ	محمد	٨	١١٨
٤٩	وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ	آل عمران	١٥٩	٣٢
٥٠	وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ	البقرة	٢٥١	٦٤
٥١	وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ * الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ	الشعراء	١٥١	١٢٢
٥٢	وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ	الممتحنة	١٢	٩٠
٥٣	ولم يكن له شريك فى الملك	الإسراء	١١١	٥٧
٥٤	وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا	الحشر	٧	١٠٣
٥٥	وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ	الحج	٧٨	٦٣
٥٦	وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً	التوبة	١٢٢	٣٠
٥٧	وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا	مريم	٦٤	٣٢
٥٨	وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ	المائدة	٤٥	١١٨
٥٩	وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ	المائدة	٤٤	٥٨، ١١٨

م	الآيـــة	اسم السورة	رقم الآية	الصفحة
٦١	وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ	المائدة	٤٧	١١٨
٦٢	وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ	القصص	٥	٦٤
٦٣	وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا	النور	٤٧-٥١	١١٢
٦٤	(ى) يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ	الانشقاق	٦	٢٥، ٤١٩
٦٥	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ	النساء	٥٩	١٠٤، ١٢٠
٦٦	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ	النساء	١٤٤	٣٦
٦٧	يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ	الممتحنة	١٢	٨٨
٦٨	يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ	ص	٢٦	٦٤، ١١٢
٦٩	يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ	الرحمن	٣٣	٣٧
٧٠	يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ	آل عمران	١٥٤	٥٧
٧١	الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ	المائدة	٥	١٣٦

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس المراجـــــع

أولًا : القرآن الكريم

ثانيًا :

(أ)

١- الاتجاه الاشتراكى قوة سياسية أم سلطة دولة ، د. جمال العطيفى ، ط / المركز العربى للبحوث والإدارة .

٢- آثار الأول فى ترتيب الدول ، الحسن بن عبد اللّه (توفى فى القرن الثامن الهجرى) مطبعة بولاق ١٢٩٥هـ .

٣- الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، للماوردى ، المكتبة التوفيقية ، الطبعة الأولى .

٤- الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية ، د. زكى الدين شعبان ، دار النهضة العربية ١٩٦٧م .

٥- أخبار القضاة ، وكيع بن حيان ، عالم الكتب ، بيروت .

٦- الاختصاص التشريعى لرئيس الدولة فى النظام المختلط ،د. عبد العظيم عبد السلام ، دار النهضة العربية .

٧- الأخلاق والسياسة فى الفكر الإسلامى والليبرالى والماركسى ، د. محمد ممدوح العربى ط / الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢م .

٨- الإدارة العلمية ،د. زكى هاشم ، مكتبة عين شمس ، القاهرة ، ط(١) ١٩٧٦م

٩- الإدارة فى الإسلام - النظرية والتطبيق - دراسة مقارنة ، د. حسن عابدين ، رسالة دكتوراه مقدمه لكلية التجارة بجامعة القاهرة ١٩٨٣م .

١٠- الإدارة المحلية المفاهيم العلمية ونماذج تطبيقية ، د. أحمد رشيد ، دار المعارف ١٩٨١م .

١١- إرشاد العقل السليم ، أبو السعود العمارى (ت٩٥١ هـ) دار إحياء التراث ، بيروت .

١٢- الازدواج البرلمانى وأثره فى تحقيق الديمقراطية ، د. محمد أبو زيد محمد على ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥م .

١٣- الأسئلة البرلمانية ، نشأتها ، أنواعها ، وظائفها ، د. عادل الطبطبائى ، مطبوعات مجلة الحقوق ، جامعة الكويت ١٩٨٧م .

١٤- الاستفتاء الشعبى والشريعة الإسلامية ، د. ماجد الحلو ، دار المطبوعات الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٣م

١٥- استقلال السلطة القضائية ، د. محمد عصفور ، دار الطباعة الحديثة .

١٦- استقلال القضاء حق من حقوق الإنسان فى القانون المصرى ، د. أحمد فتحى سرور ، دار الهنا للطباعة .

١٧- استقلال القضاء من وجهة النظر الدولية والعربية والإسلامية ، د. محمد نور شحاتة ، دار النهضة العربية ١٩٨٧م

١٨- أسس الاشتراكية العربية ، عصمت سيف الدولة ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٢م .

١٩- أسس الاقتصاد السياسى فى الدولة الاشتراكية ، نيكيتين ، ط / القاهرة ١٩٦٣م .

٢٠- أسس التنظيم السياسى فى الدولة الاشتراكية دراسة تأصيلية مقارنة د. إسكندر غطاس ، ط/ القاهرة ١٩٧٢م .

٢١- أسس الفلسفة ، توفيق الطويل ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٤م

٢٢- أسس اللينينية ، ستالين ، الشركة اللبنانية للكتاب ، بيروت .

٢٣- الإسلام دين العلم والمدنية ، الشيخ / محمد عبده ، ط / الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م .

٢٤- الإسلام السياسى بين الرافضين له والمغالين فيه ، د. عبد الغفار عزيز ، دار الحقيقة للإعلام الدولى ١٨٠٩هـ

٢٥- الإسلام وأصول الحكم، لعلى عبد الرازق دراسة ووثائق ، محمد عمارة ، المؤسسة العربية ، بيروت ، ط (١) ١٩٧٢م .

٢٦- الإسلام وأوضاعنا السياسية ، عبد القادر عودة ، مطبعة الكتاب العربى ١٩٥٢م

٢٧- الإسلام والخلافة فى العصر الحديث نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم د. محمد الريس ، مكتبة دار التراث ، القاهرة .

٢٨- الإسلام والديمقراطية ، محمد على علوية باشا . مطبعة مخيمر ، القاهرة ١٣٦٩هـ.

٢٩- الاشتراكية ، د. يحى عويس ، سلسلة اخترنا لك ، دار المعارف ، القاهرة .

٣٠- الاشتراكية العربية ، على البارودى ط ١٩٧٦م .

٣١- الاشتراكية العربية ، د. يحى الجمل ، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٨م .

٣٢- الاشتراكية العربية ومكانها فى النظم الاقتصادية ، جمال الدين محمد سعيد ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٢م .

٣٣- الاشتراكية فى الفكر الاشتراكى ، د. مصطفى أبو زيد فهمى ، ط / القاهرة ١٩٦٨م .

٣٤- الاشتراكية والفكر الاشتراكى العربى ، د. مصطفى أبو زيد ط/ الإسكندرية ١٩٦٨م .

٣٥- أصول السياسة ، هارولد لاسكى ، ترجمة محمود فتحى ، دار المعارف القاهرة .

٣٦- أصول الشريعة الإسلامية - أركانها - د. على جريشة ، مكتبة وهبة ، ط (١) ١٩٧٩م .

٣٧- أصول الفلسفة الماركسية ، أفانا سييف ، ترجمة حمدى عبد الجواد ، ط/ دار الثقافة الجديدة ١٩٧٥م .

٣٨- أصول الفلسفة الماركسية ، جورج بوليتزر ، ترجمة شعبان بركات ، منشورات المكتبة العصرية ، صيدا وبيروت.

٣٩- أضواء البيان للشنقيطى (ت: ١٣٩٣هـ) دار الفكر ، بيروت ١٤١٥هـ .

٤٠- الاعتصام للشاطبى (ت: ٧٩٠هـ) مطبعة المنار ، مصر ١٩١٣م .

٤١- إعلام الموقعين ، ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ) ، دار الجيل ، بيروت ١٩٧٣م .

٤٢- إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان ، ابن قيم الجوزية ، دار المعرفة ، بيروت ، ط (٢) ١٩٧٥م .

٤٣- أفيون الشعوب المذاهب الهدامة ، عباس العقاد ، دار الاعتصام ، القاهرة ١٩٧٥م .

٤٤- أقاليم الدولة الإسلامية بين اللامركزية السياسية واللامركزية الإدارية ، د. مسعود مصطفى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٠م .

٤٥- الاقتصاد فى الاعتقاد ، أبو حامد الغزالى ، مكتبة الجندى للنشر ١٩٧٢م .

٤٦- الاكتفاء بما تضمنه من مغازى رسول اللّٰه والثلاثة الخلفاء ، لابن أبى الربيع الكلاعى الاندلسى (ت: ٥٦٥هـ)ط/ عالم الكتب بيروت ، ط(١) ١٩٩٧م .

٤٧- الأنظمة السياسية والقانون الدستورى ، دوفرجيه ، ط / باريس ١٩٦٦م .

٤٨- الأيديولوجيات وأثرها فى الأنظمة السياسية المعاصرة ، القسم الأول الأيديولوجية التحررية د. رمزى طه الشاعر ، مطبعة جامعة عين شمس ١٩٨٨م .

(ب)

٤٩- البحث العلمى بين الأصالة والمعاصرة ، د. عبد اللّٰه سمك ، الطبعة الأولى ١٩٩٤م .

٥٠- البحث العلمى مناهجه وتقنياته ، د. محمد زيان عمر ، ط / الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٢م .

٥١- بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث ، الحافظ نور الدين الهيثمى ط/ مركز خدمة السنة والسيرة بالمدينة المنورة ط (١) ١٩٩٢م .

٥٢- بيان الحزب الشيوعى ، ماركس وانجلز ، دار التقدم ، موسكو .

٥٣- البيعة عند مفكرى أهل السنة والعقد الاجتماعى فى الفكر السياسى الحديث دراسة مقارنة فى الفلسفة السياسية ، د . أحمد فؤاد ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٨م .

(ت)

٥٤- تاريخ الفكر الاشتراكى ، ج ، د، كول: ط/ إبريل ١٩٦٥م .

٥٥- تاريخ الفكر الاشتراكى فى مصر ، رفعت السعيد ، دار الثقافة الجديدة .

٥٦- تاريخ الفكر الأوربى الحديث (١٦٠١- ١٩٧٧) رونالدسترو مبرج ، ترجمة أحمد الشيبانى ، دار القارئ العربى ، القاهرة ، ط (٣) ١٩٩٤م .

٥٧- تاريخ الفكر السياسى ، د. إبراهيم أباظة ، د. عبد العزيز الغنام ، دار النجاح ، بيروت ١٩٧٣م .

٥٨- تاريخ الفكر السياسى ، جروج سباين ، دار المعارف ١٩٧١م .

٥٩- تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ، دار المعارف .

٦٠- التجربة الاتحادية الأمريكية وقيمتها للوحدة العربية ،د. محمد أنور مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٤م .

٦١- تجربة يوغسلافيا الاشتراكية ، د. جمال العطيفى ، مكتبة الأهرام الاقتصادى ١٩٦٨م .

٦٢- تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة ، د. أحمد عباس عبد البديع ، دار النهضة العربية ١٩٧١م .

٦٣- التشريع الجنائي الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعى ، عبد القادر عودة ، دار نشر الثقافة ، الإسكندرية ١٣٦٨هـ .

٦٤- تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية ن د. صوفى أبو طالب ، دار النهضة العربية ، ط(٢) ١٩٨٥م

٦٥- تطور الاشتراكية من خيال إلى علم ، كوفيشينكوف ، ترجمة محمد حسنين ، دار الثقافة الجديدة ١٩٨٠م .

٦٦- التطور التاريخى لمبدأ الفصل بين السلطات ، د. علاء الدين موسى ، دار النهضة العربية .

٦٧- التغير الاجتماعى ، د. محمد فؤاد حجازى ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط (١) ١٩٧٤م .

٦٨- تفسير البيضاوى ، للإمام البيضاوى ، دار الفكر ، بيروت ١٤١٦هـ .

٦٩- تفسير السمعانى ، أبو المظفر منصور السمعانى (ت:٤٨٩هـ) ، دار الوطن ، الرياض ط(١) ١٤١٨هـ .

٧٠- التمهيد ، أبو بكر الباقلانى (ت:٤٠٣هـ) دار الفكر العربى ١٩٤٧م.

٧١- التنظيم الإدارى بين المركزية واللامركزية دراسة مقارنة ، د. مصطفى مرسى ، ط / الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢م .

(ث)

٧٢- الثورة ، كرين برنتون ، ترجمة زياد عناب ، دار الكاتب العربى ، بيروت ١٩٦٥م .

٧٣- الثورة البروليتارية والمرتد كاوتسكى ، لينين ، دار التقدم ، موسكو .

٧٤- ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م بين ثورات العالم ، د. سليمان الطماوى ، دار الفكر العربى ط(١) ١٩٦٥م .

٧٥- ثورة ٢٣ يوليو وتطور الفكر الثورى فى مصر ،د. ثروت بدوه ، دار النهضة العربية ١٩٧٠م .

٧٦- ثورة يوليو ١٩٥٢م النظرية العامة للثورة ،د.عبد الحميد حشيش ، مكتبة القاهرة الحديثة ط (١) ١٩٦٨م .

(ح)

٧٧- حتمية الحل الإسلامى (تأملات فى النظام السياسى د. أبو المعاطى أبو الفتوح ، مطبعة الجبلاوى ، مصر ١٩٧٧م .

٧٨- حتى يغيروا ما بأنفسهم ، جودة سعيد ، مطبعة العلم ، بيروت ، ط(١) ١٩٧٢م .

٧٩- حروب العصيان والثورة من فجر التاريخ الى اليوم ، غبيال بونة ، دار المكشوف ، بيروت ط(١) ١٩٦٠م .

٨٠- الحريات العامة ، أوليفيه دبيبرو ط / ١٩٩٦م ،المنصورة ، ط(١) ١٩٨٧م .

٨١- -الحرية الشخصية فى مصر ، ضوابط الاستعمال وضمانات التقيد ، د/ عبد اللّه محمد حسين رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق بجامعة الإسكندرية ١٩٩٥م .

٨٢- الحرية فى الدولة الحديثة ، هارولد لاسكى ، ترجمة أحمد رضوان ، دار الطليعة ، بيروت ، ط(١) ١٩٦٦م .

٨٣- الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى ، د. محمد عصفور ،ط / عالم الكتب ١٩٦١م .

٨٤- الحرية والديمقراطية فى ظل الاشتراكية ، مختارات من أقوال لينين ، ترجمة حمدى عبد الجواد ، دار الثقافة الجديدة .

٨٥- حضارة العرب ، غوستاف لوبون ، ترجمة عادل زعيتر ،مطبعة عيسى البابى الحلبى ١٩٦٤م .

٨٦- حقوق الإنسان فى الإسلام ، د. على عبد الواحد وافى ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ط(٥) ١٩٧٩م .

٨٧- الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام مع مقارنة بالأنظمة الحديثة د. عبد الحميد الشواربى ، ط/ منشأة المعارف ١٩٨٧م .

٨٨- الحكم المحلى فى الاتحاد السوفيتى ، د. ظريف بطرس ، مجلة المنظمة العربية للعلوم الإدارية ، العدد ١٦٥ عام ١٩٧٤م .

٨٩- الحكومة الإسلامية ، د. محمد حسين هيكل ، دار المعارف ، القاهرة ط(٢) ١٩٨٣م .

٩٠- حكومة الوزارة بحث تحليلى لنشأة وتطور النظام البرلمانى فى إنجلترا ، د. السيد صبرى ، المطبعة العالمية ، القاهرة ١٩٥٣م .

٩١- الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا ن د. يوسف القرضاوى ، بنك التقوى .

٩٢- حول الفكر الاشتراكى ، سيد حامد النساج ، دار النهضة العربية ١٩٧٠م

٩٣- الحياة فى الاتحاد السوفيتى بعد ستالين ، هنرى شابيرو ، ط /بيروت .

(خ)

٩٤- الخراج ، القاضى أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم ، المطبعة السلفية ، القاهرة ط(٣) ١٣٨٢هـ .

٩٥- خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ، سيد قطب ، ط / دار الشروق .

٩٦- الخصائص العامة للإسلام ، د. يوسف القرضاوى ، ط/ مكتبة وهبة ، ط (٢) ١٩٨١م .

٩٧- خلاصة الفكر الاشتراكى ، د. عز الدين فودة ط ١٩٦٧م .

٩٨- الخلافة والملك ، أبو الأعلى المودودى ، دار العلم ، الكويت ١٩٧٨م .

٩٩- الخلافة والنظام الرئاسى ،د. محمد بسيونى ، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق بجامعة عين شمس ١٩٩٨م .

١٠٠- الخيرات الحسان فى مناقب النعمان ، ابن حجر الهيتمى (ت:٩٧٣هـ) مجلس البنجرى ١٤١٨هـ .

(د)

١٠١- دراسات فى الاشتراكية ، د. صلاح نامق ، ط / القاهرة ١٩٦٨م .

١٠٢- دراسات فى النظم الاجتماعية والسياسية ،د. أحمد عبد القادر الجمال ، مكتبة النهضة المصرية ط(١) ١٩٥٦م .

١٠٣- دراسات فى النظم الإسلامية ، د. عبد الناصر أحمد حسيب ، ط/ مكتبة الأزهر الحديثة بطنطا ١٩٩٨م .

١٠٤- دراسات فى النظم الإسلامية ، د. محمد رجب الشتيوى ، د. محمود يوسف كريت ،ط ١٩٩٣م .

١٠٥- دروس فى ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م ن د عبد الحميد حشيش ، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٦م .

١٠٦- دروس فى المدخل للعلوم القانونية ، د. نعمان جمعة ن ط / ١٩٨٠م .

١٠٧- الدستور السوفيتى دراسة تحليلية انتقادية ، فؤاد شبل ، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة ط(١) ١٩٤٨م .

١٠٨- دفاع عن الديمقراطية ، خالد محمد خالد ، دار ثابت ، القاهرة ١٩٨٥م .

١٠٩- الدولة ، جاك دونديبه دى فابر ، ترجمة أحمد حسيب عباس ، مكتبة نهضة مصر ١٩٥٨م .

١١٠- الدولة ، لينين ، دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية ، موسكو .

١١١- الدولة الاتحادية ، هاملتون وماديسون وجاى ن ترجمة جمال محمد أحمد ، مطبعة الحياة بيروت ١٩٥٩م.

١١٢- الدولة الإسلامية كما يصورها القرآن الكريم ، محمد عبد التواب حامد ، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٧٩م .

١١٣- الدولة فى الإسلام ، خالد محمد خالد ، ط/ دار ثابت للطباعة والنشر ١٩٨١م .

١١٤- الدولة فى النظرية والتطبيق ، هارولد لاسكى ، ترجمة أحمد غانم ، دار الطليعة ، بيروت ط(٢) ١٩٦٣م .

١١٥- الدولة القانونية والنظام السياسى الإسلامى ، منير البياتى ن نشر بمساعدة من جامعة بغداد .

١١٦- دولة القرآن ، الشيخ / طه سرور ، ط/ المكتبة العلمية ١٩٦١م .

١١٧- الدولة والثورة ، لينين ، دار التقدم ، موسكو .

١١٨- الديمقراطية ، جورج بيردو ، مكتبة القاهرة الحديثة .

١١٩- الديمقراطية الإسلامية ، د. عثمان خليل ، المكتب الفنى للنشر بالقاهرة ١٩٥٠م .

١٢٠- الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى ، د. أنور رسلان ، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة ١٩٧١م .

١٢١- ديمقراطية الغرب فى وجهها الحسن مأخوذة من الإسلام ، د. أحمد شلبى ن مجلة منبر الإسلام ، عدد جمادى الآخرة ١٤١٦هـ .

١٢٢- الديمقراطية والدستور الجديد ، د. سليمان الطماوى ، ط / هيئة الاستعلامات ١٩٧١م .

١٢٣- الديمقراطية وفكرة الدولة ، عبد الفتاح حسنين العدوى ، مؤسسة سجل العرب ١٩٦٤م .

(ر)

١٢٤- رأس المال ، كارل ماركس ، دار التقدم ،موسكو ١٩٦٢م .

١٢٥- الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية ، جوزيف شوميتر ، تعريب وتعليق خيرى حماد ، الدار القومية للطباعة والنشر .

١٢٦- رئيس الدولة فى النظام الديمقراطى ، د. أنور الأهوانى ، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة ١٩٤٥م .

١٢٧- رئيس الدولة فى النظام الفيدرالى ، د. محمد فتوح ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م .

١٢٨- رئيس الولايات المتحدة : اختياره وسلطاته ، د. أحمد كمال أبو المجد ، مذكرات لدبلوم القانون العام ١٩٧٦م .

١٢٩- الرسالة ، الإمام الشافعى (ت: ٢٠٤هـ) مطابع المختار الإسلامية ، ط (٢) ١٣٩٩هـ .

١٣٠- رسالة إلى عمال أوربا وأمريكا ، لينين ، المؤلفات الكاملة ، الطبعة الإنجليزية .

١٣١- رسالة لينين إلى عمال المجر ، لينين ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٧٠م .

١٣٢- الرقابة على أعمال الإدارة فى الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة ، د. سعيد الحكيم ، دار الفكر العربى ١٩٧٦م .

١٣٣- الرقابة على دستورية القوانين ، فى الولايات المتحدة الأمريكية والإقليم المصرى ، د/ أحمد كمال أبو المجد ، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة ، وطبعت بمكتبة النهضة المصرية ١٩٦٠م .

١٣٤- رقابة القضاء على أعمال الإدارة ، د. أحمد كمال أبو المجد ، دار النهضة العربية ١٩٦٢م .

١٣٥- روح القوانين ، بارون دى مونتسكيو ، ترجمة / محمد عادل زعيتر ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٣م .

١٣٦- روح المعانى ، أبو الفضل الألوسى (ت: ١٢٧٠هـ) دار إحياء التراث ، بيروت .

(س)

١٣٧- السلطات الثلاث فى الإسلام ، الشيخ / عبد الوهاب خلاف ، مجلة القانون والاقتصاد ، يونيو ١٩٣٥م .

١٣٨- السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر السياسى الاسلامى ، د، سليمان الطماوى ، دار الفكر العربى ، ط(٦)١٩٩٦م .

١٣٩- السلطة والرفد ، برتراند ، ترجمة محمد بكر خليل ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٣م .

١٤٠- السلطة والقانون فى مرحلة الشيوعية الكاملة ، د. محمد عصفور ، المجلة المصرية للعلوم السياسية ديسمبر ١٩٦٣م .

١٤١- سنن ابن ماجه ، محمد بن زيد القزوينى (ت: ٢٧٥هـ) ط / دار الفكر

١٤٢- سنن الترمذى ، الإمام الترمذى (ت: ٢٠٩هـ) ، دار إحياء التراث .

١٤٣- سيادة القانون ، د. محمد عصفور ، عالم الكتب ١٩٦٧م .

١٤٤- سياسة الحكم ، أوستن رنى ، ترجمة د. حسن على الذنونى ، المكتبة الأهلية ، بغداد ١٩٦٤م .

١٤٥- السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية ، ابن تيمية (ت : ٧٢٨هـ) ط/ دار المعرفة .

١٤٦- سير أعلام النبلاء ، الذهبى (ت: ٧٤٨هـ) مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط(٩) ١٤١٣هـ .

١٤٧- سيرة عمر بن الخطاب ، ابن الجوزى (ت: ٥٩٧هـ)دار الرائدالعربى ، بيروت، ط(٢)١٩٨٥م .

١٤٨- السيرة النبوية ، ابن هشام (ت: ٢١٣هـ) دار الجيل ، بيروت ، ط(١) ١٤١١هـ .

١٤٩- السوفيتات هيئة السلطة الشعبية فى الاتحاد السوفيتى ، تشخيكفادزة ، دار التقدم ، موسكو .

(ش)

١٥٠- شروط النهضة ، مالك بن نبى ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ط(٣)١٩٦٩م .

١٥١- الشورى فى الإسلام ، المستشار / سعد عبد السلام حبيب ، ط/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٦م .

١٥٢- الشورى فى الإسلام دراسة فى النظم الإسلامية ، عبد الغنى بركة ، ط/ مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٨م .

١٥٣- الشيوعية نظريا وعمليا ، كاريوهنت ، دار الكتاب المصرى .

١٥٤- الشيوعية والاسلام ، لبيب السعيد ، سلسلة كتب قومية ١٩٦٠م .

(ص)

١٥٥- صحيح الجامع الصغير ، الألبانى ، ط/ المكتب الاسلامى ، بيروت .

١٥٦- صحيح مسلم ، مسلم بن الحجاج (ت: ٢٦١هـ) دار إحياء التراث العربى .

١٥٧- الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة ، أحمد بن حجر الهيثمى (ت: ٩٧٣هـ) ط/ مكتبة القاهرة ط(٢) ١٣٨٥هـ .

(ض)

١٥٨- ضعيف الجامع الصغير ، الألبانى ، ط/ المكتب الإسلامى ن بيروت .

١٥٩- ضعيف سنن أبى داود ، الألبانى ، ط / المكتب الإسلامى ، بيروت ١٤١٢هـ .

١٦٠- ضعيف سنن الترمذى ، الألبانى ، ط/ المكتب الإسلامى ن بيروت ، ط / ١٤١١هـ .

(ط)

١٦١- طرق اختيار الخليفة (رئيس الدولة) فى الفقه السياسى الإسلامى والنظم الدستورية المعاصرة ، د. فؤاد محمد النادى ، دار الكتاب الجامعى ، ط(١)١٤٠٠هـ .

١٦٢- الطريق إلى الديمقراطية ، د. عصمت سيف الدولة ، دار الطليعة ، بيروت ط(١) ١٩٧٠م .

(ع)

١٦٣- العدل الاجتماعى لعمر بن الخطاب ، د. محمد عمارة ، دار الثقافة الجديدة ١٩٧٨م .

١٦٤- العقد الاجتماعى ، لوك ، وهيوم وروسو ، ترجمة عبد الكريم أحمد ، دار سعد للطباعة والنشر بالقاهرة ، سلسلة الألف كتاب ، العدد ٤١٩.

١٦٥- العقد السياسى دراسة مقارنة بين عقد البيعة الاسلامى والعقد الاجتماعى ، د. على عبد القادر مصطفى ، الطبعة الأولى ١٩٩٥م .

١٦٦- العقد الفريد ، ابن عبد ربه ن الهيئة العامة لقصور الثقافة ٢٠٠٤م .

١٦٧- العقد الفريد للملك السعيد ، ابن طلحة (ت: ٦٥٢هـ) ، مطبعة الوطن ، القاهرة ١٢١٨هـ .

١٦٨- العقود الدرية فى تنقيح الفتاوى الحامدية ، ابن عابدين (ت: ١٢٥٢هـ) المطبعة الأميرية ، بولاق ١٣٠٠هـ.

١٦٩- العلاقة بين السلطات فى النظام البرلمانى والنظام الاسلامى ، بكر أحمد راغب ، رسالة دكتوراه مقدمه لكلية الشريعة والقانون بالقاهرة ١٩٨٣م .

١٧٠- علم الدولة ، أحمد وفيق ، مطبعة النهضة ، مصر ، ط(١) ١٩٣٤م .

١٧١- العلوم السياسية ، رايموند كارفيلد كيتيل ، ترجمة د. فاضل زكى ، مكتبة النهضة ، الطبعة الثانية .

١٧٢- العواصم من القواصم فى تحقيق موقف الصحابة بعد وفاة النبى ، محمد بن عبد اللَّه المعارفى المالكى (ت:٥٤٣هـ)دار الجيل ، بيروت ط(٢) ١٠٤٧هـ .

١٧٣- العين ، الخليل بن أحمد (ت: ١٧٥هـ)، دار ومكتبة الهلال .

(غ)

١٧٤- غاية المرام فى علم الكلام ، سيف الدين الآمدى (ت:٦٣١هـ) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٩١هـ .

١٧٥- غريب الحديث ، ابن قتيبة الدينورى (ت: ٢٧٦هـ) مطبعة العانى ، بغداد ط(١) ١٣٩٧هـ .

(ف)

١٧٦- الفرد والدولة ، جاك ماريتان ، ترجمة عبد اللَّه أمين ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٢م

١٧٧- فريدرك أنجلز - حياته وأعماله ، إعداد : معهد الماركسية اللينينية ، ترجمة إسماعيل خليل ، دار الثقافة الجديدة ١٩٧٩م .

١٧٨- الفصل بين السلطات وتطور العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، د. أحمد حافظ عطية نجم ، مجلة العلوم الإدارية ، العدد الأول ، يونيو ١٩٨١م.

١٧٩- الفكر الثورى ،د. محمد طه بدوى ،ط / المكتب المصرى الحديث ، الإسكندرية ١٩٦٥م .

١٨٠- الفكر السياسى الماركسى ،روجيه جارودى ، ترجمة/جورج طرابيش ، ط / بيروت ١٩٧٠م .

١٨١- الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ، د. حورية توفيق مجاهد ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦م .

١٨٢- الفلسفة السياسية للحريات الفردية ، د. نعيم عطية ، دار النهضة العربية ١٩٨٩م .

١٨٣- فلسفة المشروع الحضارى بين الإحياء الاسلامى والتجديد الغربى ، أحمد محمد جاد ط/ المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، ط(١) ١٩٩٦م .

١٨٤- فلسفة هيجل ، عبد الفتاح الديدى ، مكتبة الأنجلوا المصرية ١٩٧٠م .

١٨٥- فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، محمد سليم العوا، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٩م .

(ق)

١٨٦- القاموس السياسى ، أحمد عطية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٨م .

١٨٧- القانون الدستورى،د. عثمان خليل ، مطبعة الأهالى ، بغداد ١٩٤٠م .

١٨٨- القانون الدستورى، فيديل ، ط / باريس ١٩٤٩م .

١٨٩- القانون الدستورى والأنظمة السياسية، د. إبراهيم شيحا ، ط/ ١٩٨٦م .

١٩٠- القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، د. مصطفى أبو زيد ، دار المعارف ، ط (١) ١٩٦٠م .

١٩١- القانون الدستورى والنظم السياسية ، د. محسن خليل ، ط/ منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٨٧م .

١٩٢- القرآن والنظم الاجتماعية ، د. راشد البراوى ، دار النهضة العربية ١٩٧٥م .

١٩٣- القضاء الإدارى ،د. سليمان الطماوى ، دار الفكر العربى ، مصر ١٩٦٧م .

١٩٤- القضاء الإدارى دراسة مقارنة ، د. محمود حافظ ، دار النهضة العربية ، ط(٥) ١٩٧٢م .

١٩٥- قضايا الماركسية ، جان بول سارتر ، ترجمة / جورج طرابيش ، دار الآداب ، بيروت ، ط(١) ١٩٩٨م .

١٩٦- القيود الواردة على حق رئيس الدولة فى حل المجلس النيابى دراسة مقارنة ن د. زين بدر فراج ، دار النهضة العربية ١٩٨٧م .

(ك)

١٩٧- كارل ماركس ، إيسيا برلين ، ترجمة عبد الكريم أحمد ، المؤسسة المصرية العامة .

١٩٨- كارل ماركس ، روجيه جارودى ، ترجمة جورج طرابيش ، ط/ بيروت ١٩٧٠م .

١٩٩- الكامل فى التاريخ ن محمد بن عبد الواحد الشيبانى (ت: ٦٣٠ هـ) دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط(٢) ١٩٩٥م .

٢٠٠- الكشف الإلهى عن شديد الضعف والموضوع الواهى ، الطرابلس (ت:١١٧٧هـ) مكتبة الطالب الجامعى ، مكة ٢٤٠٨هـ .

٢٠١- كيف نحكم بالإسلام فى دولة عصرية ، د. أحمد شوقى الفنجرى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٠م .

(ل)

٢٠٢- لسان العرب ، ابن منظور (ت: ٧١١هـ) دار صادر ، بيروت .

٢٠٣- اللّه فى الفلسفة الحديثة ، جيمس كولينز ، ترجمة فؤاد كامل ، مكتبة غريب ١٩٧٣م .

٢٠٤- الليبرالية فى الفكر العربى ، حسين معلوم ، منشورات المجلس القومى للثقافة العربى ، المغرب .

(م)

٢٠٥- مائة وخمسين عاما فى الفكر الاشتراكى ، بول لويس ، ط/ ١٩٧٣م .

٢٠٦- ما هى سلطة السوفيت؟ لينى ، دار التقدم موسكو ١٩٧٣م .

٢٠٧- ما هى الماركسية - اللينينية؟ بوزويف غرونوف ، دار التقدم ، موسكو ١٩٨٧م .

٢٠٨- الماركسية جلال أمين ، مكتبة وهبة ١٩٧٠م .

٢٠٩- الماركسية السوفيتية ، هربرت ماركيوز ، دار الثقافة الجديدة .

٢١٠- الماركسية من فلسفة للتغيير إلى فلسفة للتبرير ، عطية مسوح ، دار الينابيع ، دمشق ١٩٩٥م .

٢١١- الماركسية والثورة البلشفية ، د. عبد الحميد حشيش ، مكتبة القاهرة الحديثة .

٢١٢- المبادئ الأساسية فى القانون الدستورى والنظم السياسية ، د. سعد عصفور ، ط / منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٨٠م .

٢١٣- مبادئ التشريع الدستورى والأنظمة البرلمانية ، عبد اللطيف غربال ، مطبعة السلام ، الإسكندرية ١٩٢٢م .

٢١٤- المبادئ الدستورية العامة ، د. عثمان خليل ، دار الفكر العربى ١٩٥٦م .

٢١٥- مبادئ القانون الدستورى ، د. السيد صبرى ، مكتبة وهبة ، ط(٤) ١٩٤٩م .

٢١٦- مبادئ القانون الدستورى والنظم السياسية ، د. كمال الغالى ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٥م .

٢١٧- مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة ، د. عبد الحميد متولى ، ط/ منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ط (٤) ١٩٧٨م .

٢١٨- مبدأ الشرعية فى الدول الاشتراكية ، د. كمال زكى محمد أبو العيد ، رسالة دكتوراه ، مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة ١٩٧٥م .

٢١٩- مجلس الدولة ورقابة القضاء لأعمال الإدارة ، د. عثمان خليل ، ط/ عالم الكتب ، القاهرة ١٩٦٢م .

٢٢٠- مجمع الزوائد ، الهيثمى ، (ت: ٨٠٧هـ) دار الريان للتراث ، القاهرة ١٤٠٧هـ .

٢٢١- محاضرات فى تاريخ الماركسية ، ريازانوف ، دار الطليعة ، بيروت ، ط(١) ١٩٧٩م .

٢٢٢- محاضرات فى النظم الإدارية الإسلامية مقارنة بالقانون الإدارى المعاصر ، عمر شريف ، مطابع مركز التدريب المهنى لشرطة القاهرة .

٢٢٣- المحصول ، أبو بكر بن العربى (ت: ٥٤٣هـ) دار البيان ، الأردن ، ط(١) ١٩٩٩م .

٢٢٤- المحصول فى علم أصول الفقه ، الرازى (ت : ٦٠٦هـ) ، ط/ جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، ط (١) ١٤٠٠هـ .

٢٢٥- مخالفة التشريع للدستور والانحراف فى استعمال السلطة التشريعية ، د. عبد الرزاق السنهورى ، مجلة مجلس الدولة ، السنة الثالثة ، يناير ١٩٥٢م .

٢٢٦- المختارات ، لينين وانجلز ن دار التقدم ، موسكو .

٢٢٧- مدى التوازن بين السلطات ، د. ماهر جبر نصر ، دار النهضة العربية ٢٠٠٢م .

٢٢٨- المذاهب الاشتراكية ،د. أحمد جامع ، دار المعارف ، مصر ، ط(٢) ١٩٦٩م .

٢٢٩- المذاهب الاشتراكية المعاصرة ، د. راشد البراوى ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠م .

٢٣٠- المذاهب السياسية المعاصرة ، على أدهم ، دار المعارف ، سلسلة أقرأ ، العدد التاسع .

٢٣١- المرأة والعمل السياسى رؤية إسلامية ، د. هبة رؤوف عزت ، ط/ المعهد العالمى للفكر الإسلامى ١٤١٦هـ .

٢٣٢- مركز رئيس الدولة بين الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية الحديثة ، فؤاد محمد النادى رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الشريعة والقانون بالقاهرة ١٩٧٢م .

٢٣٣- المسائل اللينينية ، ستالين ، دار التقدم ، موسكو .

٢٣٤- مساهمة فى دراسة النظرية العامة للحريات الفردية ، د. نعيم عطية ، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة ١٩٦٣م .

٢٣٥- مستقبل الاشتراكية ، كروسلاند، سلسلة اخترنا لك ديسمبر ١٩٦٥م .

٢٣٦- مسند الإمام أحمد ، لأحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ) مؤسسة قرطبة .

٢٣٧- مشاكل الفلسفة ، برتراند رابيل، مطبعة القاهرة ١٩٤٧م .

٢٣٨- العربى العليا بجامعة الدول العربية ١٩٥٥م .

٢٣٩- مصادر الماركسية الثلاث ، لينين ،دار التقدم ن موسكو ١٩٧٦م .

٢٤٠- المصنف فى الأحاديث والآثار ، أبو بكر عبد اللَّه بن محمد بن أبى شيبة الكوفى (ت: ٢٣٥هـ) مكتبة الرشد ط(١)١٤٠٩هـ .

٢٤١- مطارحات ميكافيللى ، لميكافيللى، ترجمة / خيرى حماد ، ط/ المكتب التجارى ن بيروت ط(١) ١٩٦٢م .

٢٤٢- مطول القانون الدستورى ، ديجى، ط(٢) ١٩٢٦م .

٢٤٣- معالم الشورى فى الإسلام ، د. إسماعيل البدوى ، دار الفكر العربى ١٩٨٦م .

٢٤٤- المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، الطبعة الثالثة .

٢٤٥- معول مارشيه يحدث شرخا فى صخرة الأممية الماركسية ، خيرات البيضاوى ، مجلة الأسبوع العربى ، العدد ٨٦٤، شباط ١٩٧٦م .

٢٤٦- المغنى ، ابن قدامة المقدسى ، (ت: ٦٢٠هـ) دار الفكر ، بيروت ، ط(١) ١٤٠٥هـ .

٢٤٧- مفهوم الحرية ،عبد اللَّه العروى ، ط / المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ،ط (١)١٩٨١م .

٢٤٨- المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة ، السخاوى (ت : ٩٠٢هـ) ، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت ١٣٩٩هـ .

٢٤٩- مقدمة إلى الاشتراكية ، د. جلال أمين ، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٦م .

٢٥٠- مقدمة فى أصول النظم الاجتماعية والسياسية ، د. أحمد عبد القادر الجمال ، مكتبة النهضة المصرية ط(١) ١٩٥٧م .

٢٥١- المنابع الفلسفية فى الفكر الاشتراكى ، عبد اللَّه شريط ، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر .

٢٥٢- مناهج الاجتهاد فى الإسلام ، د. محمد سلام مدكور ط / ١٩٧٤م .

٢٥٣- مناهج البحث العلمى د. عبد الرحمن بدوى ، ط/ وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط(٣)١٩٧٧م .

٢٥٤- مناهج البحث العلمى وضوابطه فى الإسلام ، د. حلمى عبد المنعم صابر ، ط(٢) ٢٠٠٠م

٢٥٥- من توجيهات الإسلام ، الشيخ / محمود شلتوت ، الإدارة العامة للثقافة بالأزهر ١٩٥٩م .

٢٥٦- المنطق الجدلى ، هنرى لوفيفر ، ترجمة إبراهيم فتحى ، دار الفكر المعاصر ١٩٧٨م .

٢٥٧- المنظمات الدولية الإسلامية ، د. عبد الفتاح غنيمة ، مطابع جامعة المنوفية ٢٠٠٠م .

٢٥٨- منهج السنة فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم ،د. يحى إسماعيل ، دار الوفاء ،ط(١)١٤٠٦هـ .

٢٥٩- منهج عمر بن الخطاب فى التشريع ، د. محمد بلتاجى ، دار السلام ، ط(٢)٢٠٠٣م .

٢٦٠- المنهجية والسياسة ، د. ملحم قربان ، دار الطليعة ، بيروت ط(٢) ١٩٦٩م .

٢٦١- المهام المباشرة أمام السلطة السوفيتية ، لينين ، دار التقدم ، موسكو .

٢٦٢- المذهب ، أبو إسحاق الشيرازى ، دار الفكر ، بيروت .

٢٦٣- المواقف ، الأيجى (ت: ٧٥٦هـ) دار الجيل بيروت ،ط(١) ١٩٩٧م .

٢٦٤- موجز الحقوق الدستورية ، جاك استيف ، ترجمة / أحمد السمان ، مطبعة الجامعة السورية ١٩٣٩م .

٢٦٥- الموسوعة العربية العالمية ، مجموعة من المؤلفين ندار الكتاب العربى ، بيروت ،

٢٦٦- الموسوعة الفلسفية العربية ، مجموعة مفكرين ، دار المشرق ، بيروت ،

٢٦٧- الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة فؤاد كامل وآخرين ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣م .

٢٦٨- موسوعة لالاند الفلسفية ، اندريه لالاند ، ترجمة د. خليل أحمد خليل ، ط / منشورات عويدات ، بيروت ١٩٩٦م .

٢٦٩- موسوعة المورد العربية ، منير البعلبكى ، دار القارئ العربى .

(ن)

٢٧٠- نبذة موجزة عن القانون الجنائي فى البلدان الاشتراكية ، زاغور ودينكوف ، دار التقدم موسكو.

٢٧١- نبذة موجزة عن قانون العمل فى البلدان الاشتراكية ، سمولیار تشوك ، دار التقدم ، موسكو .

٢٧٢- نتائج وتوقعات والثورة الدائمة ، ليون تروتسكى ، ترجمة / بشار أبو سمر منشورات دار الطليعة بيروت ، ط(٢) ١٩٦٨م .

٢٧٣- نحو فلسفة السياسة ، د. عبد الفتاح غنيمة ، رواى للطباعة ١٩٩٩م .

٢٧٤- النظام الاشتراكى ، د. راشد الراوى ، ط/ القاهرة ١٩٥١م .

٢٧٥- نظام الانتخاب فى التشريع المصرى والمقارن ، د. محمود عيد ، ط/ ١٩٤١م .

٢٧٦- نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة ، د. محمود حلمى ، دار الفكر العربى ١٩٧٠م .

٢٧٧- نظام الحكم فى الإسلام ، الشيخ / أحمد هريدى ، محاضرات لطلبة الدراسات العليا لدبلوم الشريعة بكلية الحقوق ، جامعة القاهرة ١٩٦٨م .

٢٧٨- نظام الحكم فى الإسلام ، د. محمد إبراهيم الجيوشى ، ط(٣) ٢٠٠١م .

٢٧٩- نظام الحكم فى الإسلام ، د. محمد عبد اللّه العربى ، دار الفكر ، بيروت ١٩٦٨م .

٢٨٠- نظام الحكم فى الإسلام ، محمد فارق النبهان ، مطبوعات جامعة الكويت ١٩٧٤م .

٢٨١- نظام الحكم فى الإسلام وفى الدساتير الوضعية ، د. على عبد العال ، ط / ١٩٩٣م .

٢٨٢- نظام الحكم فى الدولة الإسلامية المقارنة بالنظم المعاصرة ، عبلة محمد مرسى الكحلاوى رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة ١٩٧٨م .

٢٨٣- النظام الدستورى فى الإسلام مقارنا بالنظم العصرية ، د. مصطفى وصفى ، مكتبة وهبة ، ط(٢) ١٩٩٤م .

٢٨٤- النظام السياسى الإسلامى مقارنا بالدولة القانونية ، د. منير حميد البياتى ، دار البشير للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، ط(٢) ١٩٩٤م .

٢٨٥- النظام السياسى الإسلامى والفكر الليبرالى ، د. محمد الجوهرى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٩٣م .

٢٨٦- النظام السياسى فى الإسلام ، د. برهان غليون ، دار الفكر ، دمشق ، ط(١) ٢٠٠٤م .

٢٨٧- نظام القضاء ، د. عبد المنعم عبد العظيم جيرة ، معهد الإدارة العامة ، الرياض ١٩٨٨م .

٢٨٨- النظام النيابى ومشكلة الديمقراطية ، د. عصمت سيف الدولة ، دار الموقف العربى ١٩٩١م .

٢٨٩- نظريات حول الفقه الدستورى الإسلامى ، د. أحمد كمال أبو المجد ، مطبوعات الإدارة العامة للثقافة بالأزهر ١٩٦٢م .

٢٩٠- نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية ، د. نصر محمد عارف جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية ، فرجينيا .

٢٩١- النظريات النسياسية الإسلامية ،د. محمد ضياء الدين الريس ، مكتبة دار التراث ، الطبعة السابعة .

٢٩٢- النظريات العامة للدولة ، د. مصطفى أبو زيد فهمى ، ط/ منشأة المعارف ١٩٨٥م .

٢٩٣- نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء ، د. محمد سلام مدكور ، دار النهضة العربية ط(٢) ١٩٨٤م .

٢٩٤- النظرية الاشتراكية ، بنيامين لبنكوت ، ط / القاهرة ١٩٥٦م .

٢٩٥- نظرية الحكم الديمقراطى ، المستشار / محمد فهيم درويش ،ط/ أخبار اليوم ٢٠٠٠م .

٢٩٦- نظرية الحقوق والحريات العامة فى تطبيقاتها المعاصرة ، د. عدنان حمودى الجليل ، رسالة دكتوراه ، مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة . ط/ جامعة القاهرة .

٢٩٧- نظرية الشيعة فى الحكم الإسلامى مع الموازنة بينها وبين مبادئ الديمقراطية الغربية ، د. مصطفى الجداوى ، الطبعة الأولى ١٩٨٨م . الإسكندرية .

٢٩٨- النظرية العامة للدولة ، كاريه دى ملبرج ، طبعة ١٩٢٠م .

٢٩٩- نظرية العمل الثورى ، د. جلال ثروت ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٦٥م .

٣٠٠- نظم اختيار رئيس الدولة فى القانون الوضعى والشريعة الإسلامية ، سليمان عبد الهادى الطنطاوى ، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الشريعة والقانون بالقاهرة ١٩٧٨م .

٣٠١- الإدارية والمالية فى الدولة العربية الإسلامية منذ حكومة الرسول بالمدينة المنورة حتى نهاية الدولة الأموية ، فرج الهونى ، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الآداب بجامعة القاهرة ١٩٧٦م .

٣٠٢- النظم السياسية ، د. إبراهيم محمد على ، د. جمال حبريل ، ط/ ١٩٩٦م .

٣٠٣- النظم السياسية ، د. فؤاد العطار ، دار النهضة العربية ١٩٧٤م .

٣٠٤- النظم السياسية، د .محسن خليل ، ط/ منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٨م .

٣٠٥- النظم السياسية، د. محمد كامل ليلة ، دار الفكر العربى ١٩٧١م .

٣٠٦- النظم السياسية، د .محمود البنا ، دار الفكر العربى ط(١) ١٩٨٠م .

٣٠٧- النظم السياسية والاجتماعية ، د. محمد طه بدوى ، د. محمد طلعت غنيمى ، دار المعارف ١٩٥٨م .

٣٠٨- النظم السياسية وتطبيقاتها المعاصرة ،د. صلاح الدين فوزى ، دار النهضة العربية ١٩٩٨م .

٣٠٩- النهاية فى غريب الأثر ، الجزرى (ت: ٦٠٦هـ) المكتبة العلمية ، بيروت ١٩٧٩م .

٣١٠- نيل الأوطار ، الشوكانى (ت:١٢٥هـ) دار الجيل ، بيروت ١٩٧٣م .

(و)

٣١١- الوجيز فى الأنظمة السياسية ، د. فؤاد محمد النادى ، طبعة عام ١٩٨٨م .

٣١٢- الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ، د. عبد الحميد متولى ، دار المعارف ط(١)١٩٥٢م .

٣١٣- الوجيز فى نظم الحكم والإدارة ، د. سليمان الطماوى ، دار الفكر العربى ط(١) ١٩٦٢م .

٣١٤- الوجيز فى النظم السياسية ، د. محمود حافظ ، دار النهضة العربية ، ط(٢) ١٩٧٦م .

٣١٥- الوسيط فى النظم السياسية المعاصرة والنظام الإسلامى ،د. محمود عاطف البنا ، دار الفكر العربى ، ط(٢) ١٩٩٤م .

٣١٦- الوضع القانونى للسلطة فى النظام السوفيتى ، د. محمد عصفور ، المجلة المصرية للعلوم السياسية ، عدد يناير ١٩٦٤م .

٣١٧- وظيفة الحاكم فى الدولة الإسلامية ، د. عارف خليل ، ط/ دار الأرقم ، الكويت .

٣١٨- ولاية المرأة فى الإسلام بحث مقارن ، محمد حسنى حسين الشرفى ، رسالة ماجستير مقدمة لكلية دار العلوم بجامعة القاهرة ١٩٨٧م .

الفهرس

